Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

D. Christian Friedrich Illgen,
ordentlichem Professor der Theologie zu Leipzig.

Siebenter Band.

Mit zwei Steindrucktafeln.

Leipzig, 1837.
Verlag von Joh. Ambr. Barth.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

V. 7
1837

79231

Inhalt

des 7. Bandes (des 1. Bandes der neuen Folge).

Erstes Heft.

Seite

I) Die Natur- und Religionsphilosophie der Chinesen. Nach dem Werke des Chinesischen Weltweisen Tschuhi, Fürst der Wissenschaft genannt, von D. Carl Friedrich Neumann, Professor an der Universität zu München. (Mit einer Steindrucktafel.) 1

II) Der Prophet Jonas, ein Assyrisch-Babylonisches Symbol. Von D. Ferdinand Christian Baur, ordentlichem Professor der Evangelischen Theologie zu Tübingen. . 88

III) Julian der Abtrünnige, ein Verfolger des Christenthums und ein Verfolger der Christen. Von D. Gustav Friedrich Wiggers, Grofsherzoglich Mecklenburgischem Consistorialrathe und ordentl. Professor der Theologie zu Rostock. 115

IV) Literarhistorische Beiträge zur Geschichte der Bekämpfung des Judenthums durch Christliche Schriftsteller, vom Mittelalter bis zur Zeit der Reformation. Von D. Ernst Theodor Mayerhoff, Licentiaten der Theologie und akademischem Privatdocenten zu Berlin. Erster Beitrag. 195

Zweites Heft.

I) Die welthistorische Fortbestimmung der Familie, des Staates und der Kirche. Von D. Friedrich Wilhelm Carové in Frankfurt am Main. 1

Seite

II) Etwas über den Hymnus: Stabat mater dolorosa. Veranlafst durch das Vorkommen desselben in einem Codex der Werke des heiligen Bernhard. Von D. Nicolaus Christian Kist, Professor der Theologie zu Leiden. Nach dem Holländischen von Heinrich Julian Costers, aus Gronau im Münsterschen, Candidaten des Predigtamtes. 41

III) Ueber Aben Esra's Leben, sein Geburts- und Todesjahr. Von D. August Wilhelm Krahmer, Privatdocenten der Orientalischen Sprachen zu Marburg. . 50

IV) De Joanne Staupitio eiusque in sacrorum Christianorum instaurationem meritis. Dissertatio historico-theologica, quam scripsit Carolus Ludovicus Wilibaldus Grimm, Philos. Doctor, Theol. Licentiatus huiusque in Academia Jenensi Prof. Extraordinarius. 58

Appendix. Joannis Staupitii Epistolae, quae reperiri potuerunt, collectae. 116

V) Louis Bautain, D. der Theologie, Medicin und Philosophie, der letztern Professor und Ehrendomherr zu Strafsburg, als Philosoph und Priester, besonders in seinem Streite mit dem Bischof von Strafsburg dargestellt. Von Carl Ferdinand Jünge, Candidaten des Predigtamtes und Mitgliede des historisch-theologischen Seminariums zu Leipzig. (Mit Bautains Bildnisse.) 127

Drittes Heft.

I) Ideen zu einer Geschichte der Unsterblichkeitslehre bei den Hebräern. Von D. Joseph Levin Saalschütz, öffentlichem Religionslehrer der Israelitischen Gemeinde zu Königsberg. 1

Seite

III) Die wichtigsten Thatsachen aus der Geschichte der Juden in Regensburg, von ihrer Ansiedlung bis zu ihrer Vertreibung. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen chronologisch-historisch dargestellt von Joseph Karl von Train, quittirtem Baierischen Hauptmanne zu Regensburg. 39

III) Johannes Bugenhagens Sendbrief an die Schüler zu Treptow. Aus einer gleichzeitigen Handschrift mitgetheilt von D. Carl Eduard Förstemann, Secretair an der Universitätsbibliothek zu Halle. 139

IV) Des Evangelischen Märtyrers Johannes Diazius Dedication seiner Schrift: *Christianae religionis Summa*, an den Pfalzgrafen Otto Heinrich, aus der Originalhandschrift mitgetheilt. Nebst Vergleichung der Handschrift der Summa mit dem einzelnen Drucke, mit Bemerkungen über die Schriften von dem Tode des Diazius. Aus D. Georg Veesenmeyers, Professors am Gymnasium und Stadtbibliothekars zu Ulm, literarischem Nachlasse. 156

V) Erklärung zweier Greifswaldischen Theologen gegen einen Römischen Cardinal. Aus der Handschrift mitgetheilt von D. Gottlieb Mohnike, Consistorial- und Schulrathe zu Stralsund. 166

Viertes Heft.

I) Ideen zu einer Geschichte der Unsterblichkeitslehre bei den Hebräern. Von D. Joseph Levin Saalschütz. Zweiter Abschnitt. 1

II) Ist Salem der Name des alten Jerusalem? Untersucht von D. August Wilhelm Krahmer. 87

Seite

III) Duae Erasmi Roterodami ad Philippum Melanchthonem epistolae. Nunc primum edidit M. Eduardus Guilielmus Loehn, Sacrorum apud Hohensteinenses Antistes, Ephoriae Pirnens. Adiunctus. 107

IV) Johannes Bugenhagens Auszug aus den Schmalkaldischen Artikeln in der Lehre von der Rechtfertigung. Aus Bugenhagens Handschrift mitgetheilt von D. Carl Eduard Förstemann. 115

V) Johann Valdes. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. Von Carl Schmidt, D. der Theologie und derselben Privatdocenten auf der Universität zu Strafsburg. . . 123

VI) Ueber die Zeit und den Ort der ersten Abendmahlsfeier nach Lutherischem Ritus in der Mark Brandenburg. Von Ludwig Frege, Prediger zu Berlin. 149

Berichtigungen.

Erstes Heft.

Seite 24 Zeile 8 von unten statt *Tschuhi* lies *Tschuhi's.*
— 159 — 8 statt *akademischen* lies *akademischem.*
— 161 — 17 von unten st. *Vindobonensis* l. *Vindobonensi.*

Zweites Heft.

Seite 7 Zeile 10 von unten st. *eine* l. *einer.*
— 28 — 4 st. *Einzigen* l. *einzigen.*
— 47 — 22 st. *die* l. *sie.*
— 49 Vers 5 Zeile 5 streiche nach *te* und *defensus* das Comma.
— 62 Note 23 Zeile 9 st. *facines* l. *faciens.*
— 63 — 24 — 3 setze nach *putabatur* ein Comma und *cognatam.*
— 64 — 27 st. *Kirchheinensi* l. *Kirchheimensi.*
— 80 Zeile 7 st. *persuasonibus* l. *persuasionibus.*
— 92 — 2 streiche nach *Staupitius* das Comma und *quamvis.*
— 94 — 1 st. *revidebat* l. *reviderat.*
— 97 — 13 von unten st. *saum* l. *suam.*
— 105 — 5 setze nach *ist* das Einschliefsungszeichen).
— 112 — 11 st. *suduit* l. *studuit.*
— 115 Note 127 Zeile 3 st. *tribuerit* l. *tribuit.*
— 124 Ep. IX. Zeile 6 st. *u pit* l. *cupit.*
— 125 Not. 14 — 4 st. *Luht.* l. *Luth.*
— 144 Zeile 1 st. *) setze 16), Zeile 20 st. 15 setze 17, Zeile 24 st. 16 setze 18.
— 155 — 15 von unten st. *Sie* l. *sie.*

Drittes Heft.

Seite 57 Note 19 Zeile 1 setze vor *Hat* das Anführungszeichen „ und in der letzten Zeile nach *können?* das Zeichen “.
— 62 Note 26 Zeile 1 st. *Gnadenkirche* l. *Grabeskirche.*
— 80 letzte Zeile streiche nach *Trinkstube* das Punctum.
— 121 Zeile 19 st. *seiner* l. *seine.*
— 138 — 23 streiche nach *Kampfe* das Comma und setze es nach *Opfer.*
— 165 Note 6 Zeile 6 st. *Bergmanni* l. *Bersmanni.*

Viertes Heft.

Seite 58 Zeile 18 st. *Schofse* l. *Schoofse.*
— 107 in der Note Zeile 1 st. *Sclofs* l. *Schlofs.*
— 124 Zeile 4 setze nach *hier* ein Comma.
— 128 Note 11 st. 146 l. 145.

Vorwort.

Dafs bei der jetzigen allgemeinen Anerkennung s hohen Werthes der historischen Theologie und i dem neu erwachten eifrigen Studium derselben e ihr seit dem Jahre 1832 gewidmete Zeitschrift wohl einem längst gefühlten Bedürfnisse entspro-hen, als sich geeignet bewiesen habe, auf dem Ge-iete der theologischen Literatur eine wesentliche ücke auszufüllen, davon haben mich theils die über-us rege Theilnahme, welche sie unter den Gelehr-n des In- und Auslandes in immer steigendem laafse gefunden, theils die ungemein günstigen Be-rtheilungen, welche ihr in literarischen Blättern zu heil geworden sind, vollkommen überzeugt. Indem ch hiermit allen den verehrten Männern, welche nich bei meinem Unternehmen so bereitwillig un-erstützt, oder es doch durch aufmunternde Aner-ennung seiner bisherigen Leistungen gefördert ha-en, den innigsten Dank meines Herzens darbringe, offe ich, denselben noch besonders dadurch bethä-igen zu können, dafs ich auch fernerhin dieser Zeit-chrift die höchste Sorgfalt widmen werde, um so-wohl ihr Interesse für die Leser, als ihren Werth, wie für die Wissenschaft überhaupt, so für die hi-

storische Theologie insbesondere so viel als möglich noch zu erhöhen.

Im Vertrauen also auf die fortdauernde Theilnahme der Freunde und Beförderer des historisch-theologischen Studiums fühle ich mich, nach Vollendung des sechsten Bandes, bewogen, ihr mit möglichster Berücksichtigung geäufserter Wünsche, jedoch mit Beibehaltung des für zweckmäfsig erachteten ursprünglichen Planes, eine ihrer Bestimmung noch entsprechendere Einrichtung zu geben und derselben gemäfs mit diesem ersten Hefte des siebenten Bandes eine **neue Folge** zu eröffnen. Die neue Einrichtung selbst aber wird sich von der bisherigen vornehmlich dadurch unterscheiden, dafs diese Zeitschrift nicht nur, statt in zwanglosen, in vierteljährlichen Heften erscheinen und die Aufnahme zu langer Aufsätze beschränken, sondern auch literar-historische Uebersichten über religiöse und kirchliche Zeiterscheinungen, so wie übersichtliche Darstellungen des Wichtigsten und Merkwürdigsten, was im Laufe eines oder mehrerer Jahre der jüngsten Vergangenheit in der Christlichen Kirche sowohl als bei den andern Religionsparteien geschehen ist, liefern wird.

Zwar hat diese Zeitschrift bereits einige sehr geschätzte Mitarbeiter durch den Tod verloren, wie Tittmann, Rost und Rosenmüller in Leipzig, von denen der Erste sich wenige Wochen vor seinem Ableben noch mit Vorarbeiten zu einer Abhandlung für dieselbe: *Ueber den Verfall des Heiden-*

thums in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, beschäftigte, Veesenmeyer in Ulm, Matthiä in Altenburg, Wendt in Göttingen, Schulthefs in Zürich u. s. w.; andere würdige Gelehrte sind indann von der Erde geschieden, ehe sie noch ihre mir verheifsenen Beiträge ausarbeiten konnten: allein noch sind treffliche Aufsätze, wie von Veesenmeyer und Schulthefs, so von vielen noch lebenden Gelehrten zur Aufnahme vorhanden, andere hieher gehörige Mittheilungen aber, namentlich historische und literarische Uebersichten mannichfaltiger Art, sind mir bereits gewifs zugesagt worden, so dafs ein ungestörter Fortgang dieser Zeitschrift vollkommen gesichert ist.

Alle Wünsche der geehrten Leser, und zwar in gleichem Grade zu befriedigen, ist bei der Verschiedenheit dieser Wünsche und bei dem Mangel aller hierzu mir zu Gebote stehenden Mittel unmöglich. Doch werde ich gern, so weit es in meinen Kräften steht und der Plan dieser Zeitschrift es gestattet, jeden billigen Wunsch zu erfüllen suchen und jede zu ihrer Vervollkommnung dienende Belehrung dankbar benutzen. Bei der Auswahl der aufzunehmenden Beiträge selbst aber werde ich auch fernerhin darauf Bedacht nehmen, die nöthige Mannichfaltigkeit des Inhaltes eintreten zu lassen. Sollte dabei mancher Aufsatz seinem Inhalte nach für diese Zeitschrift als minder geeignet erscheinen, so bitte ich zu erwägen, dafs dieselbe für die hi-

er zu lösen hat, um für seinen Theil mitzuwirken, dafs das Licht der göttlichen Wahrheit immer heller leuchte und Geist und Herz gleichmäfsig immer mehr durchdringe.

So sey denn auch die neue Folge dieser Zeitschrift zur wohlwollenden Beachtung und Förderung nicht blofs den Theologen, sondern allen Gelehrten, welche sich für das so überaus reiche und über so viele Wissenschaften Licht verbreitende Gebiet der historischen Theologie interessiren, angelegentlichst empfohlen.

Die nächsten drei Hefte werden bald auf einander folgen, so dafs vom nächsten Jahre an regelmäfsig schon zu Anfange eines jeden Vierteljahres ein Heft wird erscheinen können. Vier solcher Hefte von 10 bis 12 Bogen werden einen Jahrgang oder einen Band bilden, dessen Bogenzahl sonach einen bisherigen Band von zwei Heften um ein Viertel überschreiten wird.

Die Fortsetzung der Geschichte der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig, in deren Verbindung diese Zeitschrift herausgegeben wird, bleibt dem nächsten Jahrgange derselben vorbehalten.

Leipzig, im Mai 1837.

Der Herausgeber.

Tschu hi.

I.

Die Natur- und Religionsphilosophie der Chinesen.

Nach dem Werke des Chinesischen Weltweisen Tschuhi, Fürst der Wissenschaft genannt,

von

D. Carl Friedrich Neumann,

Professor an der Universität zu München.

(Mit einer Steindrucktafel.)

Einleitung.

In allen, wie zu unsern Zeiten stehen und standen sich in der Erforschung des Alterthums zwei Ansichten feindlich gegenüber; man könnte die eine die priesterliche und die andere die des Laien nennen. Während der Priester seine Macht und sein Wirken einer persönlichen, über der Natur stehenden und sie unumschränkt beherrschenden Kraft zuschreibt, fühlt und behauptet der Laie, dafs man die eigene beschränkte Kraft spannen müsse und solle, um das Ziel zu erreichen, dafs dann ein Gott dem Menschen helfe, wenn er sich selbst nicht führe und rathe. Während die Alterthumsforschung auf dem priesterlichen Standpuncte in dem Beginne, wie in dem Laufe aller Zeiten eine Allmacht findet oder voraussetzt, die sich des sündigen, unvermögenden Menschen erbarmt, die ihm Geheimnisse offenbart, unumgänglich nothwendige zu seinem Wohlergehen, die er aber nimmermehr durch den eigenen Geist gefunden hätte, sieht der Alterthumsforscher auf dem Standpuncte des Laien in dem Anfange und Wechsel der Zeiten blofs Menschen und menschliches Wirken. Leichten Schrittes überschreitet die priesterliche Ansicht alle neunfach verflochtene Räthsel in der Culturgeschichte des Menschengeschlechtes: sie setzt lehrend und warnend den Herrn ans

Ende der Zeiten; sie findet ihn überall und in allen Jahrhunderten nachhelfend und verbessernd die unvollkommene Schöpfung. Mühevoll und langsam sucht hingegen der Laie die mannichfachen Kräfte und wundervollen Anlagen der Menschen zu erforschen: er setzt sich's zur Aufgabe, nachzuweisen, wie jene Thatsache das Erzeugniſs dieser Kraft sey, wie aus jener Anlage naturgemäſs diese Fähigkeit sich entwickelt habe; er strebt, mit einem Worte, das vielfach verschlungene Gewebe zwischen Leidenschaft und Vernunft, zwischen Licht und Finsterniſs zu entwirren. *Der Priester erniedrigt die Gottheit zum Menschen und der Laie erhebt den Menschen zur Gottheit.*

Zeigt sich diese zwiefache Ansicht in den Forschungen über den Bildungsgang derjenigen Nationen, deren zahlreiche Denkmäler aller Art unserm Geiste näher stehen und allen Kundigen zugänglich sind; findet der Eine hier die deutlichsten Spuren einer groſsartigen urzeitlichen Cultur, wo der Andere ein bloſses Barbarengetriebe wahrnimmt und Pfaffentrug: wie viel mehr muſs dieſs bei der geistigen Geschichte eines Landes oder Volkes der Fall seyn, dessen Quellen nur so Wenigen zugänglich sind, und selbst diesen Wenigen im Verhältnisse zu der unermeſslichen Literatur des Mittelreiches nur nach einem sehr geringen Theile, wo es also gar leicht ist, an die Stelle der Thatsachen Vermuthungen zu setzen. Die Geschichte der Chinesischen Civilisation, Religion oder Philosophie (Wörter und Begriffe, welche in China mehr als in irgend einem andern Lande gleichbedeutend sind) hat auch in der That ganz eigene Schwierigkeiten, und die eingebornen Weltweisen und Alterthumsforscher sind selbst über die wichtigsten Puncte verschiedener Ansicht. Wie sind die *King*, die heiligen oder classischen Schriften, entstanden? Wie sind sie unter allen Schicksalen, die das Reich und die Literatur betroffen haben, erhalten und überliefert worden? Welche Kapitel sind den Begebenheiten, von denen sie melden, gleichzeitig und welche sind später? Wie vielerlei Recensionen giebt es und welche Commentatoren werden für die besten gehalten? Denn auch den gelehrtesten Chinesen würde Vieles ohne die Ausleger in den kanonischen Büchern unverständlich seyn. Alle diese Fragen müſsten erst mit Hülfe der vortrefflichen kritischen und literarischen Vorarbeiten der einheimischen Gelehrten beantwortet werden, ehe man es wagen könnte, aus den verschiedenen, in weit aus einander gelegenen Zeiten entstandenen Kapiteln der verschiedenartigen King ein System zusammenzusetzen, um dieses dann für die Lehre eines unbestimmten Alterthums,

die angestammte Weisheit des Yao und Schun auszu-
en. Die Sprache der King, was bei ihrer kritischen Wür-
ung nicht übersehen werden dürfte, kann zu keinen Zeiten,
wie wir sie hier in den Characteren abgebildet sehen, ge-
ochen worden seyn; die Chinesen würden diese Charactere
wenig, wie sie dieselben jetzt verstehen, auch vor 3000
ren als gesprochenes Idiom verstanden haben. Der im
gemeinen sicherlich richtige Grundsatz: *man schreibt, wie
spricht*, scheint in China, aufser in Romanen und in
ern für das gröfsere Publicum bestimmten literarischen
ugnissen, niemals existirt zu haben; denn man schrieb ja
t, wie bei den meisten andern Völkern, für das Ohr, son-
n für das Auge. Schreibe ich z. B. *Sse* mit Buchstaben,
kann diefs Wort, selbst mit Bezeichnung des Accents, gar
lerlei bedeuten; zeichne ich aber den Character hin, so
n der Sehende weder über die Bedeutung des Wortes,
h über manche es begleitende Nebenumstände, die nicht
ends erwähnt zu werden brauchen, mehr in Zweifel seyn.
r Hörende wäre unschlüssig, welches *Sse* ich meine, wenn
nicht durch den Zusatz eines Synonymen diefs andeu-
würde. Hieraus erhellt hinlänglich, dafs eine geschrie-
ne Rede deutlich seyn kann, während dieselbe für das Ohr
nz unverständlich ist. Man wende nicht ein, der Deutsche
rstehe heutigen Tages auch die Sprache des Ulphilas
cht mehr, noch verstehe der Armenier ohne gelehrte Bil-
ng die Sprache seiner Classiker aus dem fünften und sechs-
n Jahrhundert. Deutsche und Armenier verstehen nicht die
onumente ihrer Vorfahren, weil sich Wörter und Gram-
tik durchaus verändert haben. Die Wörter der *King* sind
er heutigen Tages, mit wenigen allgemein bekannten Aus-
hmen, noch dieselben, und die Grammatik, d. h. was wir
hinesische Grammatik nennen, nämlich die Lehre von den
rtikeln und der Wortfolge, ist, der Hauptsache nach, auch
selbe; sie weicht nur da vorzüglich ab, wo der sogenannte
ue Styl die lebende Rede nachbildet.

Die bekannte Zerstörung und Wiederherstellung der alten
udalistischen Literatur übergehen wir hier als hinlänglich
kannte Thatsachen, besonders da der *Iking*, das wichtigste
er Bücher in philosophischer Beziehung, weil es den streng
onarchischen Plänen des Schihoangti nicht entgegen-
and, verschont wurde. Sind aber, fragen wir ängstlich, die
eden und Verordnungen, die im *Schuking* den alten Kaisern
nd Staatsbeamten in den Mund gelegt werden, wirklich von
nen gesprochen und verkündet worden? Was hat Confu-
ius von den alten Reichshistoriographen (die Geschicht-

schreibung ist in China so alt, als das Reich selbst) vorgefunden? was liefs er unverändert und welche Veränderungen dünkten ihm unumgänglich nöthig? Es ist wohl nicht minder schwer, die eingeflochtenen oder untergeschobenen Stücke des die zerstreuten Reste alter Ueberlieferungen zu einem Ganzen ordnenden *Schuking* zu unterscheiden, als es schwer ist, die vorsätzlich oder zufällig in der Ilias und Odyssee sich findenden apokryphischen Verse herauszufinden. Confucius, der seine Lehre auf die *King* gründete, hat wohl Nichts in seiner Recension aufgenommen, was ihr hätte widersprechen können. Wir wissen, sagt Longobardi in seiner berühmten Abhandlung, auf die wir unten wieder zurückkommen werden, dafs Confucius viele Irrthümer der King beseitigte, und auch nach ihm war des Verbesserns kein Ende. Vieles dieser Sammelwerke, *King* genannt, wird demnach vor dem Richterstuhle einer scharfen Kritik blofs als die Lehre des Confucius betrachtet werden können. Die *Koua* des Fohi, so wie die später hinzugeschriebenen räthselhaften Wörter des Wenwang konnte ohnedieſs Jeder nach Belieben auslegen, und wirklich hätten auch, was schon aus dem Zeugnisse des redlichen und gelehrten Wisdelou hervorging, die Dynastieen Hia und Schang besondere Auslegungen besessen, die sich aber gegen die grofsen Namen des Wenwang, Tscheoukong und Confucius nicht behaupten konnten. In Betreff des *Schuking* wäre es wohl vonnöthen, über jedes Kapitel eine besondere kritische Untersuchung anzustellen, die Angaben der Chinesischen Commentatoren genau zu vergleichen, die selbst, wie z. B. die Schüler Tschuhi's, auf die Verschiedenheiten des Styls aufmerksam machen, und die heutigen Tages in den verschiedenen Ausgaben noch vorkommenden Varianten zu untersuchen.

Das Buch der Gesänge (*Schiking*) übergehen wir, weil es nicht unmittelbar mit unserm Gegenstande zusammenhängt und schon an einem andern Orte ausführlich besprochen wurde. Der *Schiking* ist ein poetisches Product, das man nur auxiliarisch als einen Beweis für die Denkweise eines Zeitalters anführen kann. Diese Chinesischen Volkslieder, die ältesten geschriebenen Monumente, welche die Geschichte kennt, sind voll von moralischen Gedanken und zarten Gefühlen; sie tragen ein ganz anderes Gepräge, als die späteren, in einem beschränkten Ideenkreise sich bewegenden poetischen Erzeugnisse des Mittelreiches. Hier finden sich schon die bittersten Klagen über den verdorbenen oder gesunkenen Zustand des Menschengeschlechtes; es spricht sich hier eine Sehnsucht aus nach Menschen und Zeiten, welche vielleicht aufserhalb der dichteri-

nen Phantasie nie existirt haben, eine Sehnsucht, von der in r dünkelhaften, alles Andere verachtenden Selbstgenügsamkeit r modernen Chinesen kaum eine Spur zurückgeblieben ist.

Zur Erforschung der alten Religion und Sitte ist aber anderes Werk von der gröfsten Wichtigkeit, obgleich ihm st einheimische Kritiker den Titel eines King abgesprochen en. Die Missionare, die freilich ganz andere Zwecke hat-, haben dieses Werk viel zu wenig beachtet und nur ge-ntlich in ihren Streitschriften über die sogenannten Chi-schen Cerimonieen Einzelnes daraus angeführt. Dieses für einheimischen Chinesen, wie für den Fremden höchst wich-Buch ist der *Sittencodex* (*Liky*) des Reiches. Die mlung hat im Laufe der Zeiten, was bei einem Sitten-ex auch in China ganz natürlich ist, mancherlei Verände-gen erfahren, und das relative Alter der einzelnen Theile ste vermittelst der Nachrichten, die sich bei den verschie-nen Commentatoren finden, erst erhärtet werden; denn der allgemein verbreiteten Meinung von der Unwandelbarkeit r Chinesischen Formen mufs der Kundige durchaus wider-rechen. Wie demjenigen, der auf einem hohen Berge sich findet, in der Ferne Alles eben und rund erscheint, so mjenigen, der nur das Hervorstechende, die Aufsenseiten fer-r Zeiten und Völker betrachtet. Selbst in den wichtigsten aatseinrichtungen fanden im Gegentheile auch in China Ver-derungen Statt im Laufe der Zeiten. Unter allen Dynastieen s auf die Ming (1369 n. Chr. Geb.) opferte man den nf ersten fabelhaften Kaisern; die Ming und ihre Nach-lger unterliefsen diese Opfer, ja, selbst in dem Haupt-fer, das die Kaiser dem Vater-Himmel und der Mutter-Erde rzubringen pflegten, finden Verschiedenheiten Statt unter n verschiedenen Dynastieen[1]). Die erste Sammlung der eichssitten wird, wie vieles Andere, dem vollkommenen eisen (*Schingschin*), dem hochgefeierten Tscheoukong geschrieben, der nach dem Chinesischen „*Geschichtsspiegel*" 05 v. Chr. Geb. gestorben ist; er hat die Koua des Fohi klärt; er soll auch den Compafs erfunden haben, und seine tronomischen Beobachtungen wurden von Laplace richtig efunden[2]). Der gelehrte Uebersetzer des *Schuking* be-erkt mit Recht nach den Chinesischen Commentatoren, dafs n dem Schuking selbst schon ein Rituale d. h. eine Sitten-mmlung erwähnt werde. In dem Kapitel *Lokao* sagt näm-

1) *Schuking* nach der Uebersetzung von Gaubil S. 432. *Anecdo-es sur l' état de la religion dans la Chine*, V. S. 56.

2) *Schuking*, S. 214. N. 4.

lich Tscheoukong zu seinem Onkel Tschingwang nach der wörtlichen Uebersetzung des Chinesischen Textes: „O König, beginne das Werk, erfülle die Sitte, opfere in der neuen Stadt durchaus den Benannten und nicht Benannten,“ d. h. nach den Auslegern den in dem Rituale benannten und nicht benannten Geistern. So ist die Stelle auch in der Mandschu-Uebersetzung aufgefafst. Man hält allgemein dafür, dafs die Sittensammlung, *Liky* genannt, wie wir sie jetzt besitzen, von den Gelehrten unter der grofsen Dynastie Han, kurz vor und bald nach Christi Geburt, zusammengetragen wurde; doch finden sich in ihr bei Weitem ältere Stücke, wie diefs aus der Literargeschichte des *Liky* bei Matuanlin erhellt. — Neben dieser, wegen ihres Alterthums sehr geachteten Sammlung *Liky* genannt, giebt es zwei andere: das *Tscheouli* und das *Ili*[3]), so wie einzelne, theils von Privatpersonen, theils vom Sittentribunal (*Lipu*) selbst veranlafste Sammlungen und Auszüge zu besonderen Zwecken, wie man z. B. in gewissen Theilen von Deutschland allerlei Sittenspiegel hat für Haus und Land, für den guten Jüngling und die gute Tochter, nur mit dem wichtigen Unterschiede, dafs in andern Ländern diese Sitten gar häufig nicht befolgt und unbestraft übertreten werden, während in China die Unterlassung herkömmlicher Sitten nicht selten als ein Verbrechen betrachtet wird. Eines dieser neben dem Liky in grofsem Ansehen stehenden Rituale ist der *Hausspiegel* (*Kiali*) des berühmten Tschuhi; er bildet einen Theil der officiellen Sammlung des *Wissenswürdigsten aus dem Reiche der Natur und des Geistes* (*Sing li ta tsuen*) und ward von den spätern Gelehrten vielfach commentirt. — Wir glaubten uns hier deshalb so weitläuftig über den *Liky* erklären zu müssen, weil man dessen Wichtigkeit bis jetzt nicht gehörig erwogen zu haben scheint. Eine gute Uebersetzung und Bearbeitung dieses Werkes wird uns das alte China besser kennen lehren, als alle Reisen und unfruchtbare Gesandtschaften. Denn für den Chinesen giebt es nichts Wichtigeres, als seinen Sittenspiegel, und es ist ein vortreffliches Wort, was uns Prémare aus den Werken des Ngheouyangtse mitgetheilt hat. „Durch die Sitten,“ sagt dieser berühmte Ausleger der King, „zügeln die vollkommenen Menschen die

3) Diese drei Sittensammlungen werden häufig zusammengedruckt und mit Abbildungen aller der in ihnen besprochenen heiligen Geräthe und anderer Gegenstände versehen. Solche Ausgaben heifsen *San li tu*, die drei Li mit Abbildungen. In der Ausgabe der dreizehn *King* mit den ältern Commentatoren nimmt der *Li Ki* 63 Bücher ein; auf ihn folgt das *Tscheou Li* in 42 Büchern und dann das *I Li* in 50 Büchern. *Yking ed. Julius Mohl.* Stuttgartiae 1824. Vol. I. p. 140.

idenschaften und schlechten Neigungen des Volkes.“ Das ei und zwanzigste Buch des *Liky* selbst beginnt mit folgen- m Kernspruch: „Beobachtung der Sitte erzeugt Ueberflufs, berflufs erzeugt Tugend [4]).“

Neben den *drei King* (*I*, *Schu* und *Schy*) giebt es noch hrere alte Bücher, die, wie der *Liky* selbst, hier und da nfalls *King* genannt werden; man gebraucht dann *King* in er weitern Bedeutung, in dem Gegensatze nämlich zu der adition, der fabelhaften oder unsichern Ueberlieferung, *chuan*, in welchem Sinne das Chinesische Sprüchwort sagt: laube den King,“ d. h. der sichern Lehre, „glaube aber t den Tschuan,“ d. h. der Tradition. Es giebt Sammel- rke, die den Titel führen: *Sammlung der* 13 *King*, und t den Scholien aller ältern und neuern Commentatoren ver- hen sind [5]). Nach den kanonischen Werken kommen die cher des Confucius und seiner Schüler: die *grofse Lehre* *Ta hio*), wovon nur das erste Kapitel von Confucius rrührt, die andern zehn aber von seinem Schüler Thseng- e sind; die *feste Mitte*, von dem Enkel des Confucius, Tse- e, und die Memorabilien des Chinesischen Weisen, *Lunyu* berschrieben, die nach seinem Tode von seinen Schülern usammengetragen wurden. Die *grofse Lehre* und die *feste Mitte* waren ursprünglich blofs einzelne Kapitel des *Liky*, die rste war in dem 42sten und die zweite in dem 31sten Ka- itel enthalten. Das vierte der hochgeachteten vier Bücher ührt von einem mehr als hundert Jahre nach Confucius leben- en Philosophen her, von dem in Wiederholungen sich allzu ehr gefallenden Mencius. Aufser diesen vier Büchern und en historischen Werken dieser Schule giebt es noch mehrere, dem Confucius und seiner Schule ebenfalls zugeschriebene philosophisch-moralische Werke, wie das *Hitse*, das sich hin- er dem *Iking* befindet, und die Hausgespräche, *Kiagu* über- schrieben. Das *Hitse* enthält, was sein Name bedeutet, einen kurzen Auszug, ein Compendium der Lehren des *I*, und wird von allen Commentatoren und Literatoren für ein ächtes Werk des Confucius gehalten. *Die Hausgespräche* werden aber von den einheimischen Kritikern selbst für verdächtig erklärt; ein Commentator Changmingpie sagt, nach dem Zeugnisse des grofsen Kenners der Chinesischen Sprache und Literatur, des Jesuiten Philipucci [6]), man könne nur mit der gröfs-

4) Prémare, *Notitia linguae Sinicae*, p. 159.

5) In meiner Chinesischen Büchersammlung befinden sich die zwei grofsen Ausgaben der 13 King.

6) *Vera Sinensium sententia* etc. *secundum PP. societatis Jesu*, Anno 1700. p. 270.

ten Vorsicht dieses Werkes sich bedienen; denn es rühre nicht unmittelbar von Confucius her, noch wisse man eigentlich, welche Hausgespräche man für die ächten zu halten habe, da mehrere ganz verschiedene Werke unter diesem Titel vorhanden seyen.

Von allen unter Kongtse's Namen vorhandenen philosophisch-moralischen Schriften rührt blofs das erste Kapitel der *grofsen Lehre* oder des *grofsen Unterrichtes* von dem vollkommnen Weisen selbst her. Es möge deshalb dieses vielfach bewunderte und commentirte Meisterstück der Chinesischen Philosophie und Sprache in einer wörtlich treuen Uebersetzung hier folgen: „Die Norm der grofsen Lehre besteht in klarer Erkenntnifs der Tugend; sie besteht in der Verbesserung des Volkes; sie besteht in der Beharrlichkeit im Guten. Aus der vollen Beharrlichkeit erfolgt Sicherheit, durch Sicherheit wird Ruhe möglich; aus der Ruhe erfolgt Bestimmtheit, aus Bestimmtheit tiefe Forschung und aus tiefer Forschung erfolgt die Kraft des Handelns. Dinge haben einen Ursprung und ein Endziel; Handlungen haben einen Endzweck und ein Beginnen; der diefs Erkennende, das Erste und das Letzte, nähert sich der Norm."

„Wollten die Alten die Tugend hell leuchten lassen im Reiche, begannen sie zuerst ihre Provinz zu ordnen; wollten sie ihre Provinz ordnen, begannen sie zuerst mit der Bestellung ihres Hauses; wollten sie ihr Haus bestellen, begannen sie zuerst mit der richtigen Haltung des Körpers; wollten sie ihren Körper richtig halten, begannen sie zuerst mit der Erstarkung ihres Geistes; wollten sie ihren Geist erstarken, begannen sie zuerst mit der Vervollkommnung ihres Willens; wollten sie ihren Willen vervollkommnen, begannen sie mit der vollkommenen Ausbildung ihrer Erkenntnifskraft; die vollkommene Ausbildung der Erkenntnifskraft besteht aber in der Erforschung der Dinge."

„Auf die Erforschung der Dinge erfolgt die vollkommene Ausbildung der Erkenntnifskraft; auf die vollkommene Ausbildung der Erkenntnifskraft erfolgt die Vervollkommnung des Willens; auf die Vervollkommnung des Willens erfolgt die Erstarkung des Geistes; auf die Erstarkung des Geistes erfolgt das richtige Verhalten des Körpers; auf das richtige Verhalten des Körpers erfolgt die Bestellung des Hauses; auf die Bestellung des Hauses erfolgt Ordnung in der Provinz; auf die Ordnung der Provinz erfolgt Ruhe im Reiche. Von dem Kaiser bis zum Letzten im Volke, für Alle ist diefs das einzige Princip: richtiges Verhalten des Körpers. Dafs die Wurzel lose sey und die Zweige in Ordnung, das ist nicht

glich; dafs jene schwächlich und diese kräftig, dafs jene ftig und diese schwächlich seyen, das ist nicht mög-lich."

So viel von den Quellen zur Erkenntnifs der alten Philo-phie und Religion des Mittelreiches, nach den Ansichten der *Jukiao* oder der *Schule der Gelehrten.*

Wenn wir uns jetzt zur Geschichte der Philosophie selbst nden, so müssen wir unumwunden gestehen, dafs wir, so die Traditionen, die geschichtlichen Denkmäler der Mensch-t im Allgemeinen und China's im Besondern reichen, in Urzeiten weder eine verwilderte, noch eine durch unmit-bare Führung der Gottheit geleitete Menschheit finden nen. Wir finden den Menschen am Anfange der Sinnlich-t und den Lüsten huldigend, aber begabt mit dem ange-rnen Gefühle von Gerechtigkeit und Sittlichkeit, so wie Be-nte und Sagen über die Vorkehrungen zur Erhaltung und starkung dieser Grundpfeiler der Gesellschaft. Dieser An-cht huldigen auch viele Chinesische Schriftsteller. „Am nfange bei dem Werden der Menschen," sagt einer derssel-n, „waren sie von den Geflügeln und andern Thieren nicht nterschieden: sie kannten wohl ihre Mutter, nicht aber ihren ater; sie kannten wohl die Liebe, sie kannten aber nicht die tten; wann sie schliefen, schnarchten sie; wann sie aufwach-n, räusperten sie sich; hatten sie Hunger, rissen sie den fs an sich; hatten sie genug, warfen sie ihn weg; sie ssen rohes Fleisch sammt den Haaren und tranken Blut; re Kleider waren die Felle wilder Thiere."

Die Gesellschaft ist aber so alt, als das Individuum, wie chon Aristoteles in seinem unsterblichen Werke über die taatsweisheit lehrte. In der Gesellschaft finden sich durch örper und Geisteskraft Hervorragende, so wie Minderbegabte, ie sich den gleichsam von der Natur selbst ihnen gesetzten erren gewöhnlich gern unterwerfen. Es war die Pflicht der achthaber, die Erziehung des Menschengeschlechtes nach iesen angebornen Normen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit u leiten und die Widerstrebenden durch Zwangsmittel diesen aturgesetzen zu unterwerfen, und nirgendwo scheinen die errscher mehr nach dieser ewigen Richtschnur aller Regie-ungen gehandelt zu haben, als in China. Dieser Handlungs-eise stellten sich aber bald zwei grofse, schwer zu umgehende indernisse entgegen: *die Natur der Machthaber* und *die Natur der Untergebenen.* Eine Gesellschaft, geordnet nach den erhabenen Normen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, er-heischt nothwendig, dafs alle Untergebene zu dem Heilsamen ieser Ideen sich emporschwingen und dafs die Machthaber

ihre Habsucht und Begierden zügeln. Beides fand sich nicht und wird sich niemals finden. Viele der Untergebenen werden ohne Furcht und Zwang weder gerecht noch sittlich leben, und die Machthaber glauben nicht durch die Ehre allein für die Mühen der Leitung entschädigt zu seyn. Die dunklen Gefühle und Ahnungen der menschlichen Brust werden deshalb in lebendige, über dem Menschen stehende und mit unumschränktem Willen ihn beherrschende Gestalten umgeschaffen: die Götter treten heraus ins wirkliche Leben, menschlich handelnd und denkend; nur durch die Kraft ragen sie hervor über das hinfällige Geschlecht; sie belohnen und strafen bald nach Verdienst, bald nach Willkür, — — und die Erde ist an den Himmel geknüpft, das Vergängliche und Nichtige ist mit dem Ewigen und Unschätzbaren verbunden. Die Machthaber sind jetzt der Mühe überhoben, nach dem streng austheilenden Gefühle von Gerechtigkeit und Sittlichkeit zu handeln; sie sind blofs die gehorsamen Diener einer übermenschlichen Kraft, eines allgewaltigen, grimmigen Gottes. Wehe dem, der, von eigener Einsicht oder eigenem Gefühle geleitet, dieser Allmacht zu widerstreben wagt! Sollte ihn das rächende Schwert hienieden nicht erreichen, da drüben harren Hölle und Teufel mit geöffnetem Rachen, um den Bösewicht, der sich selbst vertraut, zu verschlingen. Hierarchie zeugt deshalb immerdar von einem schon gesunkenen Zustande der bürgerlichen Gesellschaft, — wenn auch gewöhnlich mit Sittlichkeit verbunden; sie verträgt sich nimmermehr mit der zweiten Grundsäule der Gesellschaft, mit der gleich austheilenden Gerechtigkeit und Geistesfreiheit. Denn was ist, worin besteht der besondere Zustand der Gesellschaft, den man Hierarchie zu nennen pflegt? Hierarchie ist die Herrschaft eines erblichen, oder durch besondere Cerimonieen die Genossen erkührenden Standes, der unumschränkt herrscht über die geistigen und leiblichen Güter der Gesellschaft, der kein Gesetz erkennt, aufser das unerbittlich göttliche, das er sich selbst gegeben; er bewahrt durchgängig die geistigen Schätze der Gesellschaft und theilt den übrigen Genossen davon nur so Viel mit, als er seinen Zwecken, seiner Selbsterhaltung angemessen findet. Priesterliche Herrschaft ist deshalb eine unumschränkte, auf übernatürliche Macht fufsende Herrschaft; priesterliche Weisheit ist deshalb eine beschränkte, im Herkömmlichen beharrliche und neidische Weisheit. Und solch eine Herrschaft, solch eine Weisheit soll, wie mehrere Missionare und einzelne Gelehrte behaupten, im alten China sich gefunden haben? in China, in dessen Sprache weder Mohammedaner, noch Christen ein Wort fanden, um den theologischen Begriff der

ottheit, als einer von der Natur unabhängigen und sie regie-
nden Macht, zu bezeichnen?

Nein und nimmermehr, von einer Theokratie oder von
ner theokratischen Weisheit sind in China so wenig Spuren,
ie von den Nachkommen Noa's und von der Verbindung
er Stammväter des Chinesischen Volkes mit den heiligen
atriarchen. Wenn irgendwo in einem Lande, so geht
nd ging in China Alles menschlich zu, und diefs ist eben
as höchst Merkwürdige, China vor allen andern Ländern
er Erde Heraushebende und Characterisirende. Während in
er Geschichte der meisten Nationen der Erde abwechselnd
ld Menschen, bald Götter auftreten, steht hier der Mensch
lofs dem Menschen gegenüber; was geschieht, geschieht
urch Menschenhand, nicht durch Beihülfe einer äufserlichen,
ihm fremden Macht, sondern durch die ihm eigenthümliche
ngeborne Kraft. Die höchste Spannung seiner geistigen
räfte steigert ihn nicht allein zu einem vollkommenen Ge-
chöpfe (*Schingschin*), in der Volksansicht wird er sogar eine
Art höherer Wesen. So wird in der Chinesischen Urgeschichte,
Tsu schu überschrieben, erzählt: ein gewisser Keoulong sey
nach seinem Tode zur Würde des Erdgeistes emporgehoben,
und ein Anderer, Tehu mit Namen, sey in den Genius der
Früchte verwandelt worden.

Nie und nimmermehr ist dem Chinesischen Volke ein Gott
erschienen; von einer Offenbarung ist keine Spur bei dieser
prosaischen Nation. Die Wörter *Gott, Seele, Geist*, als et-
was von der Materie ganz Unabhängiges und sie willkürlich
Beherrschendes, kennt die Chinesische Sprache gar nicht.
Ein einziges Band umschlingt, nach den Ansichten der Weisen
dieses Landes, alles Seyende, das Reich der Natur und das
Reich des Geistes; der Bruch, die Störung der angemessenen
Thätigkeit eines Gliedes bringt Unordnung in die ganze Kette
des Seyenden. Die geistigen und moralischen Kräfte gebieten
aber den physischen; wer Tugend und Sitte beleidigt, stört die
glückliche Ordnung der Elemente, er bringt Unheil über die
Gesellschaft und ist ihr deshalb verantwortlich. So innig ist
dieser Ideengang mit der Sprache selbst verwachsen, dafs es
unmöglich ist, den ersten Vers der Genesis ohne weitläuftige
Umschreibung ins Chinesische so zu übersetzen, dafs er wirklich
Chinesisch ist. Denn *hoa*, das Wort für *schaffen*, bedeutet
eigentlich auf eine spontane, unbewufste Weise vom Nichtseyn
zum Seyn übergehen, und *tsáo*, welches in der Bibelüber-
setzung von D. Morrison vorkommt, wird von den Chinesen
blofs in der Bedeutung von anders machen aus einem Etwas,
nie aber in dem Sinne von *schaffen, dem Machen aus einem*

Nichts, gebraucht. So heifst es wörtlich im *Hitse*: „Das ruhende und bewegende Princip (*In* und *Iang*) nennt man *Tao*," oder nach dem Commentare, „die umkreisende Bewegung des ruhenden und bewegenden Princips bildet die Ordnung (*Tao*)." Ihre gegenseitige Verbindung heifst *schaffen* (nach dem Commentare), ihre Vollendung ist das Geschaffene, die Natur; das immerwährende Werden heifst Wandelung, *I*, wovon der *Iking* (*Buch der Wandelungen*) seinen Namen hat. In diesem Sinne heifst es an einer andern Stelle des *Hitse*, um anzuzeigen, dafs Alles seiner Natur gemäfs, ohne irgend eine aufser ihm seyende und dieses All beherrschende Kraft, aus sich selbst wird: „Der Himmel ist 1, die Erde 2, der Himmel 3, die Erde 4, der Himmel 5, die Erde 6 u. s. w."

Die Jesuiten verfuhren in China und in vielen andern Ländern, wie die Kirche selbst im Laufe vieler Jahrhunderte: man wufste wohl, dafs man den Menschen gar leicht taufen könne, dafs man aber des Menschen Geist, seine durch Erziehung und Unterricht ihm gewordene zweite Natur durch äufsere Cerimonieen keinesweges so schnell umformen würde; man suchte deshalb, so weit man schicklicher Weise es thun konnte, sich zu assimiliren. Man suchte dem Profanen einen heiligen Sinn unterzuschieben und das Heilige mit den vorhandenen Ansichten und Gebräuchen auszugleichen. Diesen klug berechneten Vorkehrungen ist zum Theil das Umsichgreifen des Christenthums in den ersten Jahrhunderten, nebst den Erfolgen der Jesuitischen Mission in China zuzuschreiben. Die beschränkten Frommen erhoben über dieses von den Jesuiten blofs erneuerte Verfahren einen gewaltigen Lärm, und diese mufsten sich endlich, im Laufe des mit der gröfsten Erbitterung geführten Streites, über die sogenannten Chinesischen Cerimonieen in ihren Vertheidigungsschriften (indem sie den deutlichen Beweisen ihrer Gegner Nichts mehr entgegenstellen konnten) mit deutlichen Worten auf diese herkömmliche Politik der Kirche und der Apostel berufen. Häufig führten sie den Spruch des Paulus im Munde: „Ich komme, um euch den unbekannten Gott zu deuten." Die merkwürdigsten Aeufserungen dieser Art finden sich bei dem Französischen Jesuiten le Comte, einem der einsichtsvollsten und talentreichsten Mitglieder der an ausgezeichneten Köpfen so reichen Chinesischen Jesuitenmission [7]).

Dieser mit der gröfsten Erbitterung geführte Streit über die sogenannten Chinesischen Cerimonieen ward durch die Art

---

7) *Des Ceremonies de la Chine par le R. P. Louis le Comte.* A Liege 1700. 8.

und Weise, wie die Jesuiten sich vertheidigten, in einen wissenschaftlichen umgewandelt, und deshalb sollte er von Niemanden, der über die Geschichte des menschlichen Geistes in China Untersuchungen anstellt, umgangen werden. Ehe aber noch fremde Ordensleute in den Streit sich mischten, waren die Jesuiten selbst über die religiösen Ansichten der Chinesen getheilter Meinung. Ricci, der Gründer der Jesuitenmission in China, gab wohl zu, dafs die jetzigen Chinesen durchaus Atheisten wären, doch hätten nach ihm die Alten unter dem Namen *Schangty* den erhabenen, unsterblichen Gott verstanden. Sein Nachfolger, der auch von Juvencius gepriesene Longobardi, war durchaus anderer Meinung. In einer kleinen, die Geschichte der verschiedenen Ansichten in China kurz aus einander setzenden Abhandlung [8]) suchte er seine Ansicht, dafs die Chinesen nie und zu keinen Zeiten Gott, den Allmächtigen, erkannt hätten, durchzuführen. Longobardi hat seinen Satz mit solch überwiegender Geisteskraft und Gelehrsamkeit verfochten, dafs wir nicht einsehen, wie von irgend einer Seite her etwas Erhebliches dagegen eingewendet werden könnte. Des heiligen Gehorsams ungeachtet, den jeder Jesuit seinen Obern schuldig ist, erschütterten die Gründe Longobardi's doch so viele fromme, in die ganze Politik des Ordens vielleicht nicht eingeweihete Väter, dafs der dritte Vorsteher der Mission, der Nachfolger Longobardi's, der Spanier Hurtado, seines Vorgängers Werk ins Feuer werfen liefs, um allen unnützen Grübeleien und Gewissensbissen mit einem Male ein Ende zu machen [9]). Der Orden erklärte sich von nun an für die sogenannte alte Weisheit der Chinesen, die sie aus irgend einer antediluvianischen Verbindung mit den Biblischen Erzvätern errettet hätten. Andere stiegen nun bis zur Sündfluth empor und meinten, Noa's Kinder seyen die ersten Weisen des Landes gewesen; noch

8) Longobardi's Aufsatz findet sich im Originale bei Navarrette: *Tradatos historicos, politicos, ethicos y religiosos de la Monarchia de China.* Madrit 1676. fol. S. 246 ff. Louis de Cicé, Apostolischer Vicar zu Siam und Japan, hat dieses Büchlein, wie er selbst sagt in seiner *Lettre aux RR. PP. Jésuites sur les idolatries de la Chine* (ohne Jahreszahl) S. 27. — ins Französische übersetzt, und es ward gedruckt unter dem Titel: *Traité sur quelques points de la religion des Chinois, par le R. Père Longobardi.* Paris 1701. 12. Man hat auch einen Leipziger Nachdruck davon, mit Anmerkungen von Leibnitz; er befindet sich in dessen *Commercium epistolicum.* Mosheim in der *Erzählung der neuesten Chinesischen Kirchengeschichte*, Rostock 1748. 8., (auch als Vorrede des 2. Bandes der Deutschen Uebersetzung von du Halde) giebt eine unparteiische und klare Uebersicht des ganzen Streites.

9) Louis de Cicé in dem angeführten Schreiben, S. 29.

Andere wollten zwischen Jao, Noa oder gar Jehova eine ganz besondere Aehnlichkeit finden. So leicht findet man, was man sucht und wünscht.

Wo ist aber diese alte Weisheit der heiligen Erzväter bei den Chinesen zu suchen? „Man sehe nur zu," sagte der Orden, „die Wörter *Tian*, *Ty* und *Schangty* in den *King* bedeuten keineswegs, was die heutigen atheopolitischen Gelehrten darunter verstehen; diese Ketzer sind herabgesunken von der erhabenen Weisheit ihrer Ahnen; die alten Chinesen erkannten Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde" ..... Es gehört wohl ein bedeutender Grad von Selbstgefühl dazu, um uns keines härteren Ausdrucks zu bedienen, einer der weisesten Nationen der Erde gegenüber geradezu die Behauptung aufstellen zu wollen, sie habe das Verständnifs ihrer alten Urkunden verloren, sie sey, wovon sie sich selbst nie Etwas hat träumen lassen, im Laufe der Zeiten von der hohen geistigen Ausbildung ihrer Ahnen herabgesunken und den Schlingen des Bösen anheim gefallen. Bedenkt man noch, dafs seit den ältesten Zeiten Geschichte und Moral das Lieblingsstudium der Nation waren, dafs zu keiner Periode dieses ältesten Reiches der Erde die Literatur und alte Tradition ganz vernachlässigt, dafs auch unter Todesgefahren deren Reste in dem Gedächtnisse des Volkes und durch den Eifer der Gelehrten treu der Nachwelt überliefert wurden; bedenkt man, dafs diese Reste für die Gelehrtesten der Nation höchst schwierig sind und in einzelnen Stellen ohne die bei ältern Commentatoren sich vorfindenden Traditionen ganz unverständlich wären; erwägt man diefs Alles reiflich im Geiste: so gehört wohl keine geringe Vermessenheit dazu, Etwas in diesen Monumenten, Etwas in der Geschichte dieser Nation finden zu wollen, was von Niemanden der einheimischen Forscher und zu keiner Zeit darin gefunden worden ist. Mit Recht sagten deshalb die Gegner der Jesuiten, dafs die Väter den alten Chinesen einen Glauben angedichtet hätten, der ihnen niemals in den Sinn gekommen wäre, dessen sich die sogenannten Gelehrten sogar geschämt haben würden[10]). Wie aber die frommen Väter die alten Texte ihren Absichten gemäfs auszulegen verstanden, davon möge ein Beispiel hinreichen. In dem ersten Kapitel des *Schuking, Jaotien*, d. h. *Norm des Jao*, überschrieben, heifst es nach der wörtlichen grammatischen Uebersetzung des Chi-

10) *Varo Estratto del trattato circa il culto, offerte, riti che pratticano i Chinesi* etc. In Colonia 1700. 8. S. 270. Dasselbe sagen auch Basilius de Glemona und der Bischof Navarette.

sischen Textes: „Der Kaiser (Jao) sprach: Ich will ihn en Schun) prüfen durch die Vermittelung des Weibes; ich ill sehen, ob er gezügelt wird vermittelst zweier Frauen; will ihm geben und überliefern zwei Frauen nach *Kuni-hui* (dem Wohnorte Schuns); Hausfrauen, heget Hochach-g, sagte der Kaiser, und ehret," nämlich den Gatten. Die sleger sagen, es handele sich hier von den zwei Töchtern o's, die dieser seinem erwählten Nachfolger, um ihn zu fen, ob er zur Regierung des Reiches tauglich sey, zur Ehe geben habe. Die Chinesen kommen immer, wenn von der e die Rede ist, auf dieses älteste Beispiel der Bigamie zu-k, und ihre Romanschreiber gebrauchen häufig aus einer chahmung Jao's eine doppelte Heirath, um ihre Intrigue einem glücklichen Ende zu bringen. Man kann sich dem-ch leicht denken, dafs den Christlichen Missionaren dieser xt nicht wenig verhafst seyn mufste. Die Jesuiten suchten n deshalb durch eine geschickte Erklärung zu umgehen. *Erl*, gte der Jesuit Alani, heifse nicht *zwei*, sondern *die zweite*, d es kümmert ihn wenig, dafs in diesem Falle die Ordinal-artikel *ty*, welche die Stelle des Deutschen *te* und des Grie-chischen τος vertritt, nicht hätte fehlen dürfen; es kümmert an wenig, dafs man selbst die Namen der beiden Töchter o's kennt. Glaubt man nun dem Berichte des Jesuiten Ma-aillans, so hat diese der gemeinsten Regel der Gramma-k und der bestimmten Tradition widersprechende Erklärung ei den einheimischen Gelehrten vielen Beifall gefunden[11]).

In der Jugend des menschlichen Geschlechts begnügte an sich mit dem Beispiele der Ahnen. Bewundert gehen sie on Mund zu Mund, die Sprüche der Altvordern, die ein Al-en inwohnendes, aber dunkles Gefühl zur Klarheit erheben. Moralische Sprüche, die uns gemein und alltäglich klingen, alten in frühern Jahrhunderten für das Höchste des mensch-chen Geistes. Und dreht sich denn nicht in der That um die rhabenen Sprüche der sogenannten sieben Weisen Griechen-nds, um die zehn Gebote und um die Moral des Confucius er Angelpunct der Welt? Viele Völker bewahrten die Ge-chichten und Vorschriften der Ahnen theils blofs in ver-chiedenen, dem treuen Gedächtnisse überlieferten Liedern, heils verzeichneten sie dieselben auf besondere Denkmäler als

11) *Relation de la Chine.* Paris 1688. 4. S. 112. Man sehe auch es gelehrten und redlichen Gaubil Note zu der Stelle des *Schuking* . 10. Nr. 1. Das wichtigste Werk, welches bei Gelegenheit des Streites ber die Chinesischen Cerimonieen erschienen ist, ist die *Philosophia Si-ica* von Noel. Pragae 1711. 4.

Musterbild für die folgenden Geschlechter. In Indien, wie in China, in Judäa, wie in Persien, finden wir an der Spitze der Zeiten entweder solche vollständige, hochgeachtete Werke, aus denen die besondere Civilisation dieser Völker geflossen, oder blofs Sagen und Fragmente eines umfassenden Ganzen. Diese Werke geben uns gleichsam die Idee, welche diese Völker im Laufe der Zeiten lebendig darzustellen übernommen haben. Griechenland und Rom, und diefs ist der Grundunterschied zwischen dem Orient und dem classischen Alterthum, Griechenland und Rom waren durch keine heilige Gesetzgebung in Bande geschlagen, Griechenland bildete sich nach seinem Homer und Rom nach Griechenland, — beider Losungswort war deshalb auch *Freiheit*. Anders der Orient: nicht die menschliche Natur, sondern die heiligen Bücher galten ihm für den Angelpunct seines geistigen und politischen Lebens. Diese heiligen Bücher der verschiedenen Nationen des Orients bestehen aus Bruchstücken und Traditionen aus verschiedenen Zeiten; die Widersprüche zwischen den einzelnen Theilen sind manchmal offenkundig, obgleich man durch spätere Umarbeitungen dem Ganzen mehr Uebereinstimmung, mehr Harmonie einzuhauchen strebte. Kanonische Bücher dieser Art sind die *drei King* (*I, Schu* und *Schi*) der Chinesen; sie enthalten Vorfälle, geistige, physische und moralische Wahrnehmungen aus verschiedenen Zeiten, durch die aber unverkennbar die oben berührte Grundidee sich durchzieht: *es herrscht eine nothwendige unverkennbare Wechselwirkung zwischen der moralischen und physischen Weltordnung*. Ihres Wortgeizes halber sind diese Monumente des Chinesischen Alterthums dunkler, als die der andern Orientalischen Nationen; sie ragen aber vor allen andern hervor durch den gesunden Verstand und die Klarheit der Ansicht, die durchgängig in ihnen waltet. Der nüchterne Bewohner des Mittelreiches weifs Nichts von jenen abentheuerlichen, phantasievollen Bildern und Vergleichungen der Indier und Perser, welche später die unverständige Masse und habsüchtige Priester zu herabwürdigenden Dogmen umgestalteten; bis zum Widerwillen wiederholt der Chinese immerdar seine klugen auswendig gelernten Sprüchlein und lächelt über Alle, die über Dinge Etwas wissen wollen, die man weder greifen noch fassen kann. Von einem über der Natur stehenden und sie beherrschenden Gott hat der Chinese keine Ahnung; Böses und Gutes erzeugt der Mensch selbst durch seine, vermöge einer nothwendigen, den Gegenständen selbst inwohnenden Ordnung, Tugenden und Laster. Das Denken wird in einem der ältesten Stücke des *Schu* eben so zu den körperlichen Verrichtungen

rechnet, wie Hören, Sehen und Sprechen[12]). Doch man re das ganze Princip der *grofsen Lehre*, nach der wörtli- en Uebersetzung des Chinesischen Textes, der sich im utschen ganz anders ausnimmt, als in dem phrasenvollen anzösischen Idiom. „Kitse sprach[13]): Diefs sind die treff- en Wirkungen. Er sprach: Herrscht Ehrfurcht, alsdann olgt Regen zu seiner Zeit; herrscht eine treffliche Regie- g, alsdann erfolgt heiteres Wetter zu seiner Zeit; Weis- t, alsdann Wärme zu seiner Zeit; Einsicht, alsdann Frost einer Zeit; Vollkommenheit, alsdann Wind zu seiner Zeit. e sprach: Diefs sind die schlechten Wirkungen. Er sprach: rscht Wildheit, alsdann erfolgt immerwährender Regen; rscht Falschheit, alsdann erfolgt immerwährend heiteres tter; Trägheit, alsdann immerwährende Hitze; Eilfertigkeit, dann immerwährender Frost; Verstocktheit, alsdann immer- hrender Wind. O Könige, untersuchet doch das Jahr; here Beamte, untersuchet doch den Monat; niedere Beamte, tersuchet doch den Tag. Herrscht keine Abweichung in den iten des Jahres, des Monats und des Tages; reifen alle üchte: so ist die Regierung erleuchtet, es sind die Regie- nden vortrefflich und die Familien (der Staat) in Ruhe. ar Abweichung in den Zeiten des Tages, des Monats und s Jahres, und reiften nicht alle Früchte: so umlagert Dun- lheit die Regierung, sie ist nicht erleuchtet, die Regieren- n sind niedrig gesinnt und die Familien (der Staat) nicht in uhe." — Nach dieser Grundansicht des Chinesischen Alterthums, e Alles dasjenige, was man im eigentlichen Sinne *Glauben* nd *Religion* nennt, ausschliefst, müssen alle Stellen, wo von ner Beziehung des Himmels zu den Sterblichen die Rede ist, rstanden und erklärt werden. Man möge sich nicht wun- rn über die Redensarten: Der Himmel verleiht diefs oder nes seinem Sohne, dem Kaiser, den *Trefflichen* u. s. w., edensarten, die so häufig in dem *Schu* vorkommen. Können ch die entschlossensten systematischen Materialisten sich r Ausdrücke nicht ganz entschlagen, die dem Wortsinne ch auf eine vom Weltgebäude unabhängige und dieses lei- nde Kraft hinzielen! Diefs ist eben das unerklärbare Wun- r der menschlichen Natur, dafs in dem Gefühle eine Kraft bt, die der Geist vergebens zu erfassen strebt, dafs deshalb ch den kältesten Forscher das Gefühl gleichsam unbewufst

12) *Schuking*, nach der Französischen Uebersetzung S. 166.

13) Im Chinesischen wird immer zwischen einem Gliede und dem dern „*er sprach*" wiederholt, was wir in der Uebersetzung weggelassen ben.

beschleicht, und dafs die Sprache, das allgemeine Gefühl der Menschheit, ihn zwingt das anzuerkennen, wogegen sein Geist sich vergebens sträubt. Wahrhaftig, umsonst heifst es nicht: Den Einfältigen wird das Himmelreich.

Der forschende, zur Reife gedeihende Menschengeist begnügt sich aber nicht mit unzusammenhängenden, für den practischen Bedarf blofs berechneten Aphorismen; er begnügt sich nicht mit unentwickelten Andeutungen, dem blofsen Nothbehelf, um in der Gesellschaft glücklich leben zu können. Der Mensch fühlt den Drang, über sich und seinen Zusammenhang mit den Dingen Aufschlufs zu erhalten: in seinem unwiderstehlichen Durste des Wissens ergreift er bald diesen, bald jenen Satz, spinnt ihn aus, fein und wundersam; er folgert aus dem Gegebenen das Unbekannte, oder erklärt die Räthsel des Gegebenen durch ein willkürlich Gesetztes. Jetzt erst hat die Geschichte der Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes begonnen. Wie die politische Geschichte das Treiben der Menschheit im Staate, die Blüthe und den Untergang der Reiche nach ihren wechselseitigen Ursachen darstellt, so die Geschichte der Philosophie das Treiben der Menschheit im Geiste, das Entstehen und Verschwinden neuer Systeme und deren gegenseitige relative Wahrheit. Wie die politische Geschichte nur nebenher und gleichsam blofs als etwas Exoterisches diejenigen Völker und Menschenfamilien betrachtet, die sich zur Höhe eines geordneten Staates noch nicht emporgeschwungen haben, so die Geschichte der Philosophie die einzelnen erhabenen Sprüche der Väter und die Anschauungen oder Phantasiebilder der Dichter und Seher. Die eine ist die Geschichte der Staaten und die andere die Geschichte der Systeme. Diesem nach können wir die Geschichte der Chinesischen Philosophie erst unter den Song, zwischen 954 und 1279 nach Christi Geburt, anfangen lassen. Die kanonischen Bücher enthalten so wenig ein philosophisches System, als die fünf Bücher Mosis, oder die Weda's der Hindu ein System enthalten. Aus der Bibel und aus den Weda's entwickelten sich die Christliche und die Indische Civilisation, die Christlichen und die Brahmanischen Philosopheme; auf die *King* fufsen die Chinesischen, den Europäischen beinahe gleichzeitigen Scholastiker. Man könnte wohl, wenn uns überhaupt bei der äufserst mangelhaften Kenntnifs der ungeheuern Chinesischen Literatur in diesen Dingen ein Urtheil zusteht, *vier Hauptepochen* der Cultur und Literatur unterscheiden: die *erste* und, so viel wir wissen, älteste, gleich nach der Thronbesteigung der Familie Tscheou, unter Tscheoukong gegen 1100 v. Chr. Geb.; die *zweite*, unter den sogenannten Orientalischen Tscheou,

egen 500 v. Chr. Geb., — Laotse und Kongtse sammt ren Schulen; die *dritte*, unter den Han, kurz vor und bald ach Chr. Geb. (vorzüglich unter Hanwuty), — Wiederherellung der alten Literatur und Hereinbrechen einer neuen, er Buddhistischen, die, wie wir schon mehrmals zu bemerken elegenheit hatten, auf die einheimische von bedeutendem influsse gewesen ist; endlich die *vierte*, unter den Song, die s auf den heutigen Tag noch fortdauert, — neuerwachte ilosophische Speculation, Tscheoutse, die beiden Tschingse, Schaokangtsie und vor Allen Tschuhi, *Wenkong*, irst des Wissens, genannt.

Dem allgemein verbreiteten Vorurtheile, dafs China, seit n ältesten Zeiten in den herkömmlichen politischen und eistigen Formen erstarrt, dafs das Mittelreich den wechselnden auf der Zeiten selbst ohne allen Wechsel durchschritten habe, ird demnach widersprochen werden müssen. Das Mittelreich eigt nicht weniger geistige und politische Revolutionen, als ndere Theile der Welt. Man wende nicht ein, China sey doch mer China geblieben, während andere Länder der Erde im Laufe er Jahrhunderte gänzlich umgestaltet worden; denn China lieb ebenfalls nur in so weit China, als es, wie viele andere änder der Erde uns zeigen, die Fundamente seiner eigenümlichen, über ganz Ostasien sich erstreckenden Civilisation, rotz allen Einwirkungen von Aufsen her, treu bewahrte. Die rincipe dieser Civilisation, die eines sind mit denen von Tugend nd Gerechtigkeit, sind aber so alt, als das Mittelreich selbst: essen ungeachtet hat China neben ihnen, wie Europa neben en feststehenden Principen des Christenthums, eine ganz eiene, theils aus diesen Principen selbst, theils im Gegensatze nit ihnen sich entwickelnde Geistesgeschichte, die nicht weiiger verschiedene Phasen und mannichfache Erscheinungen arbietet, als die Entwickelungsgeschichte des menschlichen eistes in den westlichen Ländern.

Philosophische Ansichten und Systeme sind aber in China n Beziehung auf das allgemeine Wohl bei Weitem wichtiger, ls in den andern Ländern der gebildeten Welt; hier kennt nan keine Trennung zwischen Religion und Philosophie, zwichen Glauben und Wissen: *das im Reiche anerkannte philoophische System, die Staatsphilosophie, vertritt die Stelle er Staatsreligion, die Glaubenslehren anderer Reiche.* Wie ie Philosophen des Europäischen Mittelalters die heiligen chriften zum Fundamente ihres Lehrsystems gebrauchten; wie die philosophischen Theologen oder theologischen Philoophen heutigen Tages die Worte der Offenbarung so drehen nd wenden, bis sie sich zum Procrustesbette ihrer speculativen

Vernunft bequemen: so die Philosophen des Mittelreiches die Worte der *King* und des vollkommenen Weisen, des Kongtse. Wie nun jeder dogmatisirende Gottesgelehrte oder Weltweise seine Erklärungsversuche aller Räthsel des Daseyns, des Glaubens und des Denkens für die einzig gültigen und haltbaren ausgeben möchte: so jede philosophische Schule des Mittelreiches ihre Erklärung der kanonischen Bücher. Diese kanonischen Bücher gelten aber keinesweges für Offenbarungen eines höhern, übermenschlichen Wesens; sie enthalten auch weder Wunder, noch sonst, einigen Aberglauben ausgenommen, irgend Etwas, das den Gesetzen der menschlichen Vernunft entgegen wäre. Es ist deshalb den Denkern des Mittelreiches viel leichter, ihre Ansichten mit denen des Alterthums auszugleichen und in eine gewisse Harmonie zu bringen, als denen anderer Nationen.

Aus dieser Janusgestalt der Chinesischen Weisheit, dafs sie nämlich Beides, *Glauben und Wissen*, in sich verschliefst, erklärt sich auch die eigenthümliche Behandlung der Geschichte der Philosophie bei den einheimischen Gelehrten und Weltweisen. Sie zerfällt nämlich, ungefähr wie eine Christliche Kirchengeschichte, in zwei durchaus getrennte Theile: in die Geschichte der wahren Lehre und in die Geschichte der ketzerischen Ansichten. Jede neue Schule überschreitet leichten Schrittes, wie die Reformation einer bestehenden Kirche, die grofse Kluft aller Jahrhunderte, alle dahingeflossene Zeiten zwischen Kongtse und dem Gründer des neuen Lehrsystems. Nach der langen Zeit, die seit Kongtse und Mengtse verflossen, behauptet sie wohl, sey ihr Haupt wiederum der Erste oder Einzige, der die wahre Lehre des weisen Alterthums erkannt und gelehrt habe. Diefs behaupten die Anhänger aller Schulen und diefs behaupten auch die Anhänger Tschuhi's. Zu keiner Zeit sey aber, sagen sie, der Sinn der alten, wahren Lehre ganz verschollen, und sie haben, wie andere Kirchen, Verzeichnisse der heiligen, aber unterdrückten Zeugen für Wahrheit und Recht nach ihrem Sinne aus allen Jahrhunderten.

Tschuhi erklärt sich hierüber in seiner *Geschichte der wahren Lehre*[14]) folgendermafsen: „Von Jao und Schun bis auf uns ward die wahre Lehre immerdar überliefert von den Weisen und Trefflichen aller Zeiten, — diefs nennt man die überlieferte Weisheit. Wenn kein Kongtse geboren worden wäre, woher hätten die Nachkommen klares Wissen hernehmen sollen? So wäre auch nach Kongtse, ohne Mengtse, klares

14) Alles hierher Gehörige findet man zusammengestellt bei Matuanlin, Buch 210 fg.

issen unmöglich gewesen. Nach Mengtse vergingen tausend hre, bis die Tschingtse, der ältere und der jüngere Bru-r, durch gründliche Wissenschaft die Vernunft erleuchteten. an kann aus den Geschichtsbüchern ersehen, dafs die Ge-lehrten von den Han und Tang abwärts die wahre Lehre ten zu Grunde gehen lassen, wenn nicht Hanwenkong wesen wäre. Kong, Meng, Tsching und Tschang (die iden Letzteren blüheten unter der Familie Song) sind die er berühmten Stützen unserer Lehre. Die Weisheit und die tersuchung des Grundes aller Dinge ruht auf diesem festen ndament; alle jene andern Lehrer haben sicherlich geirrt. r diese vier verehrt man als die Grundpfeiler der Weisheit; e Entfernung (in der Zeit) von Fohi will wenig sagen, sie erbindet das gleiche Princip."

„Den Anfang der wahren Lehre zu ergründen, ist schwer; er Ursprung bleibt immer dunkel. Von Jao und Schun bis Kong und Meng sind ungefähr 2000 Jahre. In der Zeit on Mengschy (*schy* heifst Familie und wird, wie *tse*, hinter e Eigennamen gesetzt) bis auf uns war es bald helle, bald unkel; die Dunkelheit dauerte 1500 Jahre und das Licht kaum 00. Kaum hatte Tschingtse vollendet, so klagte man die-en vollkommenen Lehrer an, und es war demnach nicht anders öglich, als dafs die Tradition sich verwischen mufste; sie lühete nicht, wohl aber die Masse der Wunderdinge der An-änger des Laotse und der Buddhisten. Und so ward die radition auch in diesem Jahrhundert verkannt."

„Die Tradition ging von Kongtse über auf Mengtse. ls Mengtse starb, war Niemand fähig die Tradition fortzu-flanzen. — — Wie ist nun diese Weisheit, diese Tradition eschaffen? ihr Fundament ward noch nicht erläutert, worin esteht die tiefe Lehre des Mengtse?

Antwort. Menschlichkeit und Gerechtigkeit, diefs ist Alles.

Frage. Wodurch wird Menschlichkeit und Gerechtigkeit nach Mengtse?

Antwort. Die Menschlichkeit sey im Herzen des Menschen, die Gerechtigkeit der Weg des Menschen. Auch heifst es: ist das Herz voller Mitleiden, so folgt man der Menschlichkeit; ist das Herz zugleich auch voll von Wahrhaftigkeit, so folgt man der Gerechtigkeit [15])."

Tschuhi ward geboren im Jahre 1129 unserer Zeitrechnung in dem Districte *Hoeytscheou* der Provinz *Kiangnan*.

---

15) Die Ansicht der *Schukiao* wird ganz geschildert in folgender Stelle des Cicero, *de republ.* I. 2.: *Virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio et earum ipsarum rerum; quas isti in angulis personant, reapse, non oratione perfectio.*

Sein Vater hiefs Tschusong[16]) und befand sich, obgleich er Statthalter war von *Taotscheou*, in sehr beschränkten Vermögensumständen. Nichts desto weniger gab er dem Sohne, dessen aufserordentliche Geistesgaben er schon frühe bemerkt hatte, bei seinen Lebzeiten eine sehr gute Erziehung, und er befahl ihm noch auf dem Todtenbette, diejenigen Lehrer aufzusuchen, welche er (der Vater) für die gelehrtesten seiner Zeit erkannte, namentlich Huhien, Lieoumientschy und Lieoutsehoey. Tschuhi widmete sich unter diesen Männern so eifrig allen Zweigen der Chinesischen Wissenschaft, dafs er schon im ein und zwanzigsten Jahre seines Alters das erste Examen mit Glück und Auszeichnung bestehen konnte. Er gab aber sein erstes, unbedeutendes Amt bald wieder auf, um ganz den Wissenschaften leben zu können. In seiner Jugend wohnte er in *Tschongngan* in der Provinz *Fokien;* später zog er sich nach *Kaoting* zurück, in dem Bezirke *Kien yang*, und erfreute sich bald eines grofsen Rufes und einer grofsen Menge Schüler, worunter viele namentlich angeführt werden [17]). In der Folgezeit, als der Ruhm des Mannes schon im ganzen Reiche erschollen war, wurden Tschuhi viele und mitunter sehr wichtige Stellen in den Provinzen übertragen; nur wenige Tage konnte er aber das wichtigste seiner Aemter bei Hofe, nämlich dem Kaiser selbst die King zu erklären, behaupten. Ihm und seiner Schule stand eine mächtige, wie es scheint, nicht minder gelehrte Partei gegenüber, welche die Lehren dieses *Fürsten der Wissenschaft* theils als lächerliche, theils als schädliche Neuerungen betrachtete. Der Kampf dieser zwei sich entgegengesetzten politischen Parteien und philosophischen Schulen, so wie überhaupt die ganze geistige Bewegung China's unter den Song ist von dem gröfsten Interesse, und könnte, wenn man durch Vergleichung der Werke dieser beiden Schulen die eigentlichen Streitpuncte genau bestimmen würde, ein neues Licht verbreiten über die ganze Geistesgeschichte Ostasiens. Unsere Vorarbeiten sind bis jetzt noch zu mangelhaft, um etwas Genügendes hierüber berichten zu können. Wir wissen nur, dafs die dem Tschuhi entgegengesetzte Schule den berühmten Wangngansche († 1080 unserer Zeitrechnung) als ihr Haupt anerkannte, — ein Mann, der, wenn auch an Gelehrsamkeit, doch nicht an Einsicht in die Staatsverhältnisse dem Gründer der neuen Schule nachzustehen scheint. Wangngansche führte unter Schintsong der Songdynastie grofse Verbesserungen

16) Tschu ist der Familienname oder *Sing;* Hi und Song sind der eigene oder kleine Name (*Ming*) des Vaters und des Sohnes. Nr. 163 in dem Verzeichnisse der *Pesing* bei Deguignes.

17) Mailla, *Hist. générale de la Chine*, VIII. 600. 644.

in in der Staatsverwaltung, schrieb Commentare über die drei *King* und liefs ein ausführliches Wörterbuch ausarbeiten; seine erbesserungen wurden aber später vernachlässigt und der Gebrauch seiner Commentare und seines Wörterbuches verboten. Sie sollen, wie seine Gegner behaupten, Buddhistische Irrthümer enthalten haben[18]).

Gegen äufserliche Ehrenbezeigungen war der Meister der neuern Staatsphilosophie des Mittelreiches höchst gleichgültig; von seiner Mäfsigkeit und Enthaltsamkeit in allen sinnlichen Genüssen werden ganz unglaubliche Dinge erzählt. Nahm er ein Staatsamt an, so geschah diefs blofs, um Gelegenheit zu haben, seine Maximen ins Leben einzuführen, um Tugend und Gerechtigkeit nach seinem Sinne zu handhaben. In seinen Reden, auch mit den höchsten Personen, herrscht eine derbe Offenheit, die man wohl schwerlich an einem andern Hofe, wo Gefchrsamkeit weniger geachtet ist, als an dem Chinesischen, geduldet haben würde. So sagte er dem Kaiser, der ihm die wichtige Statthalterschaft von *Tschekiang* übertrug, in klaren Worten, „dafs Seine Majestät in der Wahl der Beamten weder der Vernunft, noch der Gerechtigkeit folge, ja, dafs man sich sogar fürchte oder scheue, rechtlichen und festen Männern Stellen zu übertragen; und warum diefs? weil sich solche Charactere den Günstlingen entgegenstemmen würden, die Alles in Verwirrung bringen und denen Seine Majestät von Jugend auf gewohnt sey Vertrauen zu schenken.“ Zu andern Zeiten, wann Tschuhi glaubte, dafs seine Dienste unter den bestehenden Verhältnissen durchaus unwirksam bleiben würden, konnte ihn kein Zureden bewegen, ein Amt zu übernehmen. Bei einer solchen Gelegenheit gestand er dem Minister unumwunden, „dafs er deshalb kein Amt annehme, um seiner Tugend und Rechtlichkeit Nichts zu vergeben[19]).“

Nachdem Tschuhi abwechselnd bald die Gunst, bald die Mifsgunst des kaiserlichen Hofes erfahren hatte, erfreute er sich gegen das Ende seines Lebens des Triumphes, als Erklärer der King an den Hof berufen zu werden. Er konnte sich aber nur 46 Tage gegen die geheimen und listigen Umtriebe seiner Feinde in diesem für ihn so wichtigen Amte erhalten. „Man müsse bei der Erklärung der King,“ sagte er, „keine Stelle übergehen, bevor man deren Sinn nicht genau erfafst habe; diefs sey aber nicht möglich ohne anhaltende

18) Mailla, a. a. O. S. 305. 310. *Sching miao fse tien tu,* d. h. Norm der Opfer in den Tempeln der Heiligen mit Abbildungen, gedruckt im Jahre 1826, Buch I. Bl. 41 fg., wo sich auch das Bildnifs befindet, das unserm Aufsatze vorgesetzt ist.

19) Du Halde, *Descr. de la Chine,* II. 604. 607.

Aufmerksamkeit, die ihre Schwierigkeiten habe und blofs die Frucht sey eines festen, unerschütterlichen Willens. Der Geist der Menschen ist sehr fein und äufserst beweglich. Heftet er sich an äufserliche, sinnliche Gegenstände, so sieht man es der Person und Gestalt des Menschen alsbald an, dafs der Gebieter abwesend ist. Vergebens sitzt man dann gebückten Körpers und die Augen auf die Bücher geheftet. Wie wird ein Solcher, der sich selbst nicht zu zügeln weifs, die Gedanken der alten Weisen erfassen und für seine Handlungsweise daraus eine Norm abziehen können? Der Weise, sagt Kongtse, bleibt ohne Fleifs und Aufmerksamkeit nicht lange weise[20]). " — Tschuhi starb bald nach seiner Entlassung vom Hofe, im ein und siebzigsten Jahre seines Alters, im fünften Monate des Jahres 1200 nach Christi Geburt.

Tschuhi ist der Aristoteles des Mittelreiches; seine Schriften umfassen den ganzen Glauben und das ganze Wissen seiner Zeit und Nation. Er war Philosoph, Historiker und Literator im ausgebreitetsten Sinne des Wortes; er schrieb über alle Theile der Chinesischen Weltweisheit eigene systematische Werke, und untersuchte historisch und kritisch die Ansichten der frühern Weltweisen und Religionsstifter. Tschuhi versah das hochgeschätzte Compendium der Chinesischen Geschichte von Schemakuang und Lieouschu mit einem nach der Weise des Tschun tsieou verfertigten Inhaltsverzeichnisse[21]), und nach der Anleitung des Tschingtse brachte er *die vier Bücher* in die Ordnung, in welcher sie jetzt gewöhnlich vorkommen; er arbeitete zu allen kanonischen Büchern Commentare aus und übertrug die Vollendung mancher Arbeit, wie den Commentar zum Schuking, seinen Schülern. Ueberdiefs schrieb er über jeden Gegenstand des Lebens und der Wissenschaft besondere Lehrbücher, Werke über Erziehung, über die Regierungskunst, über die Gesetze und Sitten, über die Sprache und Dichtkunst. Eine Uebersicht seiner sämmtlichen Werke wird ein treues Bild geben, sowohl von der Vielseitigkeit des Mannes, als von demjenigen, was man unter dem Ausdrucke: *Chinesische Civilisation und Literatur*, zu verstehen hat.

Tschuhi oder Tschutse's sämmtliche Werke befinden sich in einer schönen Ausgabe auf der königlichen Bibliothek zu Paris und in der des Sir George Staunton zu London, die jetzt das Eigenthum der Asiatischen Gesellschaft ist, und

20) Du Halde, a. a. O. 605 b. 606 a.

21) Diefs ist der *Tong kien kang mou*, den Mailla bei seiner *Hist. gén. de la Chine* zum Grunde gelegt hat. Tschuhi endete den *Kang-mou* 1112.

meiner Sammlung. In dem Pariser Exemplare fehlen leider! ehrere Bände; das Londoner und das meinige sind voll- ändig. Der Titel heifst: *Sämmtliche Werke Tschu tse's: er den Vorbereitungsunterricht, die vier Bücher, die af King und die Philosophie.* Die Vorrede ist unterzeich- t vom 42sten Jahre der Periode Kangsi (1703 unserer Zeit- chnung), im Jahre *Kueifse* (dem 30sten) des sechzigjährigen yclus, im sechsten Monate des Sommers.

Der *Vorbereitungsunterricht* umfafst sechs Bücher. Das rhältnifs dieses Chinesischen Gymnasialunterrichtes zu dem er hohen Schulen (des *Siaohio* zum *Tahio*) wollen wir schuhi selbst aus einander setzen lassen. „Die Alten," so ginnt der Chinesische Philosoph sein Werk, „begannen mit en frühesten Jahren den Vorbereitungsunterricht, nämlich den nterricht in Betreff der äufserlichen Handlungen, wie den in etreff der Sitten und der Musik, im Fechten und Turnen, n Lesen und Rechnen. Der Vorbereitungsunterricht bezweckt Rechtlichkeit und Aufrichtigkeit. Mit sechzehn oder siebzehn Jahren beginnt der grofse Unterricht, d. h. der Unterricht für die Ausbildung des Geistes, für die Einsicht in die Natur der Dinge ..... Die Alten begannen von früh an den Vorbe- reitungsunterricht, und er war vollendet mit der gehörigen Ein- sicht in die Handlungen. Mit den vollen Jahren begann der grofse Unterricht, aber nur für diejenigen, welche sie zu Leh- rern bilden wollten; denn alle Menschen taugen nicht dazu, die grofse Lehre zu fassen."

„*Frage.* Der grofse und der kleine Unterricht, sind diefs nicht zwei durchaus getrennte Theile? Der kleine Unterricht ist der Unterricht für die Handlungen, der grofse Unterricht für die Ausbildung des Geistes zur Einsicht in die Handlungen; oder ist dem nicht so?"

„*Antwort.* Sie sind blofs Eines und Dasselbe. Der kleine Unterricht giebt eine Anweisung, nach der Ordnung zu leben und in dieser Ordnung fortzuschreiten; bestimmte Einsicht aber in den Grund dieser Ordnung verleiht blofs der grofse Unter- richt. Er ist die oberste Vollendung aller Normen und die feinste Ausbildung des Geistes; er lehrt, *warum* man der Ord- nung nachzuleben, *warum* man in der Ordnung fortzuschreiten habe." (Buch 1. Bl. 1 ff.) — Das erste der sechs Bücher über den Vorbereitungsunterricht handelt im Allgemeinen von dem Umfange dieses Lehrkreises; das zweite von der Nahrung, der Arbeit und Ruhe; das dritte vom Sprechen, Gehen und Ste- hen; das vierte von den verschiedenen körperlichen Uebun- gen; das fünfte von dem Betragen und dem Umgange im All- gemeinen; das sechste von der Ordnung, in welcher man

die Bücher, vorzüglich die *King* lesen solle. — Es folgen darauf:

3 Bücher Pädagogik.
10 — Erklärungen über den *Lunyu* (die Memorabilien des Kongtse).
4 — Erklärungen über Mengtse.
2 — — über die unwandelbare Mitte und die grofse Lehre.
7 — Erklärungen über den *Iking*.
2 — — — — *Schuking*. (Blofs der Anfang ist von ihm. Der Commentar ward vollendet von seinem Schüler Tsai tschin. Die Vorrede findet sich auch übersetzt bei du Halde, II. 608.)
1 Buch Erklärungen zum *Schiking*.
1 — — über Tchun tsieou.
4 Bücher — — den *Liky*.
1 Buch über Musik.
7 Bücher des *Singli*, d. h. einer allgemeinen philosophischen Encyklopädie. Dieses Werk bildet die Grundlage von der im vierzehnten Jahrhundert zusammengetragenen philosophisch-moralischen Encyklopädie (*Sing li ta tsuen*), die in der Folgezeit im Auszuge ins Mandschu übertragen und daraus durch Herrn von der Gabelentz ins Lateinische übersetzt wurde. Einen Theil davon bildet der oben schon erwähnte Hausspiegel (*Kialy*).
2 — Naturlehre oder Religionsphilosophie. Das erste Buch enthält das Werk, welches jetzt der gelehrten Welt zum ersten Mal in einer Deutschen Uebersetzung vorgelegt wird, das zweite die Anwendung der im ersten Buche dargelegten allgemeinen Grundsätze auf Astronomie und Physik.
1 Buch von den Genien oder Geistern, den Manen der Verstorbenen, Anweisungen, wie sie zu verehren sind u. s. w.
6 Bücher, eine Geschichte der *Schukiao* oder der orthodoxen Literatoren enthaltend, worin alle diejenigen aufgeführt werden, die nach Tschuhi's Ansicht die rechte Lehre befolgt haben. Ein Anhänger des Wang ngan sche würde diesen Theil der Chinesischen Literargeschichte freilich ganz anders behandelt haben. Die hier aufgeführten Philosophen kommen gröfstentheils in der übersetzten Religionsphilosophie vor; es würde aber zu weit geführt haben, wenn wir über jeden ausführlich hätten sprechen wollen.

Bücher von *allen Philosophen*, d. h. von allen andern Philosophen, die sich nicht zur wahren Lehre bekennen, den heterodoxen Weltweisen, worunter auch Schakia, der Stifter des Buddhismus, begriffen wird. Es folgen Lao tse, Lie tse, Tschuang tse, Me tse, Kuang tse, Kong tsong tse, Schin han, Sun tse, Tong tse, Yang tse, Wen tschong tse, Han tse, der hochgefeierte Ngeou yang sieou (lebte von 1007 — 1072) und viele andere, deren Namen unbekannter sind. Gegen das Ende dieser Abtheilung folgt eine Auseinandersetzung und Bekämpfung der Lehre des Einsiedlers Schakia (Scheschy).

—, die ein Compendium der Geschichte enthalten, von den Tang an abwärts; die Notizen über die Dynastie Song scheinen von einem der Anhänger Tschuhi's herzurühren, der unter den Ming oder noch später gelebt hat.

— einer Regierungskunst. Nach der allgemeinen Einleitung folgt eine Erklärung über die verschiedenen Beamten, über die Ministerien, die Abgaben, die Kriegskunst, Gesetzgebung, Erziehungsanstalten u. s. w.

— Miscellaneen: eine Art Grammatik, Poetik und Rhetorik, wobei immer historische Notizen eingeflochten und die ausgezeichneten Männer eines jeden Faches angeführt und beurtheilt werden.

Die sämmtlichen Werke Tschuhi's, der nach seinem Tode den Ehrentitel: *Wenkong*, *Fürst der Wissenschaft*, erhalten hat, betragen also *sechs und sechzig Bände.*

Wir wollen nun aus diesem Schatze Ostasiatischer Cultur und Geschichte noch einige für den Mann und für das geistige Treiben seiner Nation höchst bezeichnende Stellen herausheben.

In der Abtheilung über die heterodoxen Philosophen (48stes Buch der sämmtlichen Werke am Anfange) äufsert er sich folgendermafsen über die Absicht und das Streben Laotse's: „Die Satzungen des Laotse bezwecken Demuth und ein gänzliches Versenken in sich selbst; er wollte sichdurchaus nicht mit Regierungsgeschäften befassen und allein dem Geiste leben."

„Die Satzungen des Laotse zielen durchaus auf das Leere: auf die Ruhe und Unthätigkeit. Die Aufgabe des Lebens besteht (nach ihm) in einer tiefen Selbstbeschauung. Deshalb heifst sein Ausspruch: Der Weise müsse durch tiefe Demuth dem Volke immerdar als Muster vorleuchten; die Masse der Dinge dürfe ihn nicht aus dem Leeren aufscheuchen, und *diefs sey seine Regierung.* Deshalb pflegte er auch zu sagen:

Ich bin nicht, so wenig, wie die Leute, aus denen ich geworden; denn wäre ich nicht, würde es Nichts zu sagen haben und dieſs gilt von Jedem.“

Wie ganz anders ist das Bild, welches die *Schukiao* von einem vollkommenen Weisen aufstellen! Die grofse Lehre besteht nach Tschuhi (7tes Buch der sämmtlichen Werke Bl. 27 a) „in der vollkommenen Erkenntniſs geistiger Dinge, in der vollendeten Reife des Geistes; sie erheischt innerliche und äufserliche Bildung, Einsicht zur Leitung der Familie, zur Regierung der Staaten und zur Handhabung der Ordnung im Reiche [22]).“

Das 65ste Buch der sämmtlichen Werke dieses grofsen Mannes ist wegen der vielen sprachlichen und literarischen Notizen äufserst interessant; es ist uns Europäern sehr wichtig zu wissen, wie die Chinesen selbst über die Geschichte ihrer Schreibekunst und Cultur urtheilen. „Der Styl der Alten,“ heifst es Buch 65 Bl. 1 a, „ist klar, Gedanken und Ausdruck sind durchaus in wechselseitiger Harmonie; der Styl der Spätern ist ebenfalls klar, man merkt ihnen aber eine Absichtlichkeit an, was ihren Werken etwas Unerfreuliches, gleichsam etwas Trauriges giebt. In den ältesten Zeiten sah man nicht auf das Wort: wie man es dachte, sprach man es aus, und deshalb ist es gut; die Spätern sind wie beschränkte Leute, deren Geist an die Scholle gebunden ist und die sich mühen, deshalb haben sie etwas Unerfreuliches.“ Tschuhi spricht hierauf über den Styl verschiedener ausgezeichneten Männer. „Der berühmte Geschichtschreiber Schematsien habe wohl einen kräftigen Styl, doch seyen seine Gedanken nicht kernhaft.“ — Blatt 146 beginnt die Poetik, die in China, wie bei den alten Griechen, innig mit der Musik in Verbindung steht. Die Musik hat im Mittelreiche einen durchaus sittlichen Character. „Die alten Könige,“ heifst es im ersten Buche des *Liky*, „haben die Sitten und Musik angeordnet, nicht dafs sie den Lüsten fröhnen, sondern damit man dadurch die Leidenschaften und bösen Neigungen der Menge zügeln möge.“ Die ältesten Gedichte sind nach Tschuhi (Bl. 14 b) die aus dem Feudalreiche *Tsin*, in der schon unter Jao civilisirten Provinz *Schensi*, und hier wurden auch bei dem Wiederaufleben der Literatur unter Hanwuty die meisten alten Bücher gefunden. Es folgt hierauf eine Darlegung der Verdienste des grofsen Dichters Litaype. Von Blatt 22 a und weiter steht eine

22) Die Staaten (*Kue*) sind hier die einzelnen Fürstenthümer oder auch Provinzen des ganzen Reiches (*Tian hia*); das Verhältniſs dieser Staaten zum ganzen Chinesischen Staate war zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden.

htvolle Erklärung und Geschichte der Charactere. Tschuhi ist den Grund der grofsen Anzahl von Characteren, welche an *Hing sching*, *Figur und Ton*, nennt, sehr gut nach, und tzt hinzu, man nenne diese Klasse auch *Kiao yun*, *den Ton zeigende:* das eine, *die Figur*, sey ein Merkmal für das ge, das andere, *der Ton*, (das Wort selbst) ein Merkmal das Ohr.

Der Styl Tschuhi's leidet im Ganzen an einer gewissen itschweifigkeit, die dem Leser des vorliegenden Werkes fig genug unangenehm auffallen wird. An logischer Anordnung Gedanken fehlt es den Chinesen durchgängig; sie wiederien ihre wenigen Wahrheiten wirklich bis zum Ekel und berdrufs [23]). Man möchte sagen, Leute, welchen die klaren Dinge so häufig wiederholt werden müssen, seyen gar nicht erth unterrichtet zu werden. Schon aus diesem einzigen runde fällt auch alle Vergleichung mit Griechenthum, fallen ch alle Hypothesen von einer Verbindung Ostasiens mit Euopa weg. *Griechenthum ist Klarheit und ordnender Verstand; niemals hatte aber ein Chinese, auch nur im Entfernsten, eine dunkle Ahnung von den Kategorieen des Meisters aus Stagira.*

Desto sicherer ist der durch den Buddhismus vermittelte Einfluſs der Indischen Cultur auf China. Die ganze Tonlehre der Sprache und die Syllabirung kamen, wie die Chinesen selbst berichten, aus Indien, dem Vaterlande Buddha's [24]). Es wurde bekanntlich eine unermefsliche Anzahl philosophischer und religiöser Werke aus dem Sanskrit ins Chinesische übertragen, und an ihnen hat sich wahrscheinlich die neuere systematische Chinesische Philosophie herauf- oder ausgebildet. Ist es nicht eine seit dem Jahre 65 nach Christi Geburt zu allen Zeiten erhobene Klage, dafs die Gelehrten die angestammte Weisheit des Mittelreiches durch Vermischung mit den Lehren des Buddha verdorben haben? Und zeugt nicht selbst Tschuhi's Philosophie, so sehr er sich dagegen sträuben mag, gar deut-

---

23) *Hoc scilicet linguae Sinicae proprium est*, sagt Prémare in seiner *Notitia* p. 252.: *sensus quidem una et altera littera posset absolvi; sed ad oppositionem vel repetitionem recurrere necesse est, ne cadat oratio et ore hiante spiritus per vim abrumpatur.* Dieser grofse Kenner des Chinesischen sagt manchmal selbst (z. B. p 134.): er wisse nicht, ob dieser oder jener Character dem Sinne des Satzes Etwas gebe oder nehme.

24) Morrison (Diction. nach Radicalen Bd. 1. Vorrede, V), wo die auf die Einführung des Tons bezüglichen Stellen aus Kangsi's Wörterbuch übersetzt werden, begeht dabei mehrere Fehler, weil er nicht weifs, dafs sich die ganze Chinesische Tonlehre auf die Einrichtung des Sanskritalphabets bezieht. Man mufs dieses Alphabet kennen, um die Chinesische Ton- und Sylbenabtheilung zu verstehen.

lich von dem Einflusse Buddhistischer Ansichten? Tschul bekämpft zwar bei jeder Gelegenheit die Anhänger Schakia muni's, und will zwischen den metaphysischen Ansichten de *Schukiao* und der Buddhisten einen radicalen Unterschied fi den; denn „das Leere der Anhänger des Schakia ist (nach ihn *das durchaus Nichts*, nur habe es eine gewisse Norm, ei gewisses *vermögendes Princip;* wir Schu hingegen nehme ein letztes Fundament, eine *volle Urkraft* an (Sämmtlich Werke Buch 49. Bl. 14 und 15):" allein der Meister vergifst nu dabei anzugeben, wie und wodurch denn die *volle Urkra* der Schu von dem letzten *vermögenden Princip* der Anhänge des Schakia verschieden sey. Ist denn nicht Eines wie da Andere eine sich selbst unbewufste, durch einen gewissen Fata lismus wirkende Kraft? Eine unbefangene, kritische Untersuchun der beiden philosophischen Systeme wird wahrscheinlich zu den Resultate führen, dafs man in ihrem speculativen Theile eine wesentlichen Unterschied durchaus nicht nachweisen könne; woh findet sich aber ein solcher, und zwar ein sehr wesentlicher, i dem practischen Theile, in Allem, was mit Handel und Wandel mit Leben und Staat in Verbindung steht.

Aus den sämmtlichen Werken Tschutse's wurden ver schiedene Auszüge, gleichsam Handencyklopädieen zum allge meinen, gewöhnlichen Gebrauche zusammengetragen und dann in neuern Zeiten, wie alle vorzüglichere Werke der Chinesen in die Sprache der regierenden Dynastie, der Mandschu, übersetzt. Eine solche Handencyklopädie, in Mandschuischer und Chinesischer Sprache, besitzt der vormalige Secretair der Asiatischen Gesellschaft zu London, Huttman, und ein gleiches Exemplar ist auf der königlichen Bibliothek zu Berlin. Dieses Werk, worin alle Gegenstände der theoretischen und practischen Philosophie der Chinesen in vierzehn Büchern abgehandelt werden, ward gedruckt im vierzehnten Jahre der Periode Kanghi, d. h. 1675 unserer Zeitrechnung. Das erste Buch enthält die metaphysische Grundlegung und beginnt mit folgendem Fundamentalsatze. „Das Absolute (*Taiky*) ist die Urkraft (*Li*); das ruhende und das bewegende Princip bilden die Urmaterie (*Ky*). Wenn das bewegende Princip (*Jang*) sich verzehrt hat, so erfolgt das ruhende (*In*); aber das bewegende hört deshalb nicht auf. Die Entstehung des ruhenden Princips findet nur durch eine Trennung Statt, das ruhende Princip wird von dem bewegenden gleichsam ausgestofsen."

Was nun die Uebersetzung der vorliegenden Religionsphilosophie betrifft, so ist sie so treu, als ich sie geben konnte. Damit dem Kundigen die Vergleichung mit dem Texte desto

chter werde, ward immer Blatt und Seite des Chinesischen xtes an den Rand gesetzt. Bei der Beurtheilung dieses Wers bedenke man, dafs Tschutse's Philosophie, nach dem *ing* des P. Regis, das erste Chinesische metaphysische erk ist, welches in eine Europäische Sprache übersetzt wurde, d dafs hier weder Jesuiten, noch Dominikaner vorgearbeitet ben. Einzelne Anführungen in Morrisons Wörterbuche sgenommen, kenne ich auch nicht einen Satz, der früher irgend Jemanden aus dem vorliegenden Werke übersetzt rden wäre. Der Inhalt und das Gepräge des Werkes im nzen sind sicherlich treu wiedergegeben; wer möchte aber haupten wollen, er habe in allen einzelnen schwierigen Stel-, selbst bei Europäischen Werken, wie in der Metaphysik s Aristoteles, oder der Kritik der reinen Vernunft, den wahn Sinn des Verfassers getroffen? In der That kommt es ch bei einem philosophischen Werke weniger, als bei jedem dern, auf das Einzelne an; die leitende Idee, der Grundgedanke, das ist die Hauptsache, und der philosophische Leser ird nicht selten, von dieser leitenden Idee ausgehend, selbst anche Aeufserungen des Verfassers modificiren und manche tellen der Uebersetzung verbessern können. Der Philosoph ird sich also dieser Uebersetzung, um sich ein Bild von der errschenden Chinesischen Staatsweisheit zu machen, mit der röfsten Sicherheit bedienen können; dem Sprachgelehrten erde ich aber für die einzelnen etwa vorkommenden Verschen der Fehler zur Rechenschaft stehen. Ich hätte wohl, ohne en wesentlichen Inhalt zu verkürzen, Manches weglassen und anche Wiederholungen ganz streichen können; ich wollte aber it Vorbedacht, so weit es sich thun liefs, ein Ganzes geben, nd ein wesentlicher Theil eines jeden Ganzen ist ja seine orm. Es ward dafür Sorge getragen, was bei philosophischen Werken eine Hauptsache ist, dafs dieselben Begriffe immer mit denselben Worten bezeichnet wurden; nur möge man sich nicht an die hier und da vielleicht vorkommende verschiedene Orthographie Chinesischer Wörter stofsen. Es ist sehr schwer, hierin etwas Festes und Genügendes aufzustellen; im Grunde st es auch ganz gleich, ob man schreibt *Iang* oder *Yang*, *In* oder *Yn*, *Tay ky* oder *Tai ki*, *Iao* oder *Yao* u. s. w. Jede Umschreibung der Charactere in Lautschrift bleibt doch immer, selbst wenn man die Accente bezeichnen würde, sehr mangelhaft. Die hier und da hinzugefügten Numern der Chinesischen Charactere beziehen sich, wo nicht das Gegentheil ausdrücklich bemerkt ist, auf Morrisons tonisches Wörterbuch. Jedem, der sich mit dem Systeme der *Schukiao* vertraut machen will, rathe ich übrigens, das Verzeichnifs der

entgegengesetzten Wörter in Klaproths Nachtrage zu dem Wörterbuche des P. Basilius wiederholt zu durchlesen. Es finden sich hier alle diejenigen Charactere und Begriffe, worauf es vorzüglich ankommt, durch Basilius in Scholastischem Latein erklärt, das sich vortrefflich pafst zur Erläuterung der Scholastischen Philosophie der Chinesen.

Naturphilosophie des Tschuhi.

Allgemeine Erörterung.

Vor der Existenz der Welt war weder eine Beziehung der Urmaterie zur Urkraft, noch der Urkraft zur Urmaterie. Als einmal die Urkraft war, entstand daraus die Urmaterie, daraus wiederum die ruhende und die bewegende Materie, und diefs heifst man das vernunftgemäfs erfolgte Auseinandergehen. War dieses Alles vorhanden, so gingen daraus wiederum Menschlichkeit und Gerechtigkeit hervor.

Zuerst war die Urkraft des Himmels (Alls); sie enthielt die Urmaterie. Die Masse der Urmaterie ist das Fundament, wodurch die Natur möglich ward.

Frage. Als die Urkraft zuerst war, so unterdrückte wohl diese zuerst seyende die Urmaterie?

Antwort. Der Ausflufs der Urkraft zur Urmaterie hatte noch nicht begonnen; denn die Form der Urkraft ist die
1b. obere (oder erste), | und die Form der Urmaterie ist die niedere (oder zweite); weshalb die Formen obere und niedere genannt werden, sind sie nicht aus demselben Grunde frühere und spätere? Wäre wohl die Urmaterie ohne den Absatz der Urkraft?

Von dem Ursprunge der Urkraft und der Urmaterie gilt zwar weder das Prädicat *früher* noch das *später;* wenn es sich aber von einer Untersuchung derselben handelt, welche (der Idee nach) die spätere ist, dann ist der Satz vonnöthen: *Zuerst war die Urkraft;* denn die Urkraft war schon, als noch kein einziges gesondertes Wesen vorhanden, als sie noch innerhalb der Urmaterie festgehalten waren. Ohne die Urmaterie hatte

Urkraft keinen Gegenstand, an den sie sich hätte halten
nnen. Aus der Urmaterie entstanden Metall, Holz, Wasser
d Feuer; aus der Urkraft Menschlichkeit und Gerechtigkeit,
Sitten und die Weisheit.

Frage. Wie verhält sich die Urkraft zur Urmaterie?

Antwort. I-tschuang sagt vortrefflich: Die Urkraft ist
Eins, welches sich spaltete; Himmel und Erde und alle
en zusammen sind nur durch die Urkraft; dadurch dafs
Urkraft ist, ist der Mensch und jegliches Ding.

Ist die Urkraft, so ist auch die Urmaterie, so dafs
r die Urkraft als Quelle betrachtet wird. Wenn nun die
kraft das Obere oder Erste genannt wird, so heifst diefs | 2a.
viel: Das Absolute (*Tai-ky*) bewegt sich und erzeugt die
wegende Materie; nach der Bewegung des Absoluten erfolgt
he, und diese Ruhe erzeugt die ruhende Materie; ohne
lendete Bewegung erfolgt aber keine Ruhe. Tsching tse
gt: Bewegung und Ruhe an sich selbst (nämlich ohne ge-
nseitige Beziehung) sind noch keine gesetzliche Ordnung;
nn Bewegung und Ruhe ist blofs Hervortretung, — es ist
wegung und darauf erfolgt Ruhe, es ist Ruhe und darauf
olgt Bewegung. Eben so sagt er: Das, welches man *Tao*
orm) der bewegenden und der ruhenden Materie nennt, dient
r wechselseitigen Verkettung dieser ruhenden und bewegen-
n Materie, und aus dieser wechselseitigen Verkettung ent-
ht die Ordnung, das Gesetz in der Bewegung, so wie im
gentheil Beginnen und Enden ohne diese wechselseitige Ver-
ttung nichtig ist.

Frage. Ist die wechselseitige Verkettung (das *Tao*) in der
wegung und Ruhe selbst oder nicht?

Antwort. Das Ende der Ruhe ist der Beginn der Bewe-
ng, eben so wie bei den vier Jahreszeiten. Zur Winterszeit
ten alle Dinge in das Nichts zurück, gleichsam als wenn sie
cht wären; ist das Jahr wiederum gekommen, dann sprofst
lles, dann richtet sich Alles wiederum auf zum frühern Leben,
d so ohne Ende.

Frage. Es war also zuerst die Urkraft und hernach ward
e Urmaterie: auf welche Weise war nun die Urkraft, als
ch Nichts vorhanden war?

2 b. *Antwort.* Sie war | in der Verhüllung, wie das Wasser
Meere, — man fängt es auf mit dem Löffel, man fängt es
mit der Kanne, man fängt es auf mit der Schale. Alle We
sind wie Wasser im Meere, jenes aber ist der Herrscher;
sind Ankömmlinge; jenes ist das Seyende seit den ältesten Z
ten, wir aber sind nicht aus den ältesten Zeiten.

Frage. Wie verhielt es sich mit der Zeugung, als die
materie noch in der Urkraft ruhete?

Antwort. Die Fäden des auf- und abbewegenden Gespi
stes der ruhenden und der bewegenden Materie und der fünf E
mente waren noch vereinigt, — es war blofs die Urkraft. Als
Urmaterie die Masse noch nicht angeknüpft hatte, hatte die
kraft Nichts, worauf sie die Heraustretung hätte stützen könn

Frage. Kann man also sagen: Zuerst war die Urkr
und hernach die Urmaterie?

Antwort. Dieser Satz ist nicht ganz richtig. Man beder
nur, dafs, wenn es heifst, bei der Niederlassung des Verein
ten sey zuerst die Urkraft und hernach die Urmaterie, o
umgekehrt zuerst die Urmaterie und hernach die Urkraft,
man bedenke, dafs diefs Alles blofs zur wissenschaftlichen U
tersuchung, zur genauern Forschung dient, damit deutlicher
hellen möge, die Urmaterie sey der Anhaltspunct der in Th
tigkeit übergehenden Urkraft. Denn die Masse stammt aus d
Urmaterie und die Urkraft ist darin, dafs ihre Verbindung r
3 a. der Masse erst durch die Urmaterie möglich wird. | In d
That kann die Urkraft für sich weder streben, noch wirk
noch irgendwo hinzielen, aufser auf die verdichtete ruhen
Masse der Urmaterie. Die Urkraft verhält sich zu dieser, v
der Himmel zur Erde, der Mensch zu den Dingen, die Pflan
zum Baume und die Thiere zu ihrem Gattungsbegriff, genan
Kin. Alles, was lebt, bedarf des Saamens, ohne Saamen k
Bestand. Die Erde treibt hervor jegliches Ding, und in all
diesen ist sowohl Urmaterie als Urkraft. Aber das durcha
reine, eigenschaftslose Seyn, die grofse Leere, ist das Fundam
und die Grenze der Zeiten, — form- und spurlos. Hätte d
ses an sich gehalten, wäre kein Beginnen erfolgt; aber dur
die Urmaterie ward erst die Gährung möglich, die Verdichtu
und überhaupt jedes lebende Wesen.

Frage. War die Urkraft und ward alsdann erst die Urmaterie: warum kann man nun das *Frühere* und das *Spätere* nicht von einander trennen?

Antwort. Könnte man wohl sagen: Es ist Tag, — und das ist die Urkraft; es ist Tageshelle, — und das ist die Urmaterie? Sind demnach die Prädicate *früher* und *später* anwendbar?

Frage. Die Urkraft war, ehe noch Himmel und Erde waren: wie ist dieses zu verstehen?

Antwort. Ehe noch Himmel und Erde waren, | war blofs 3 b.
die Urkraft. War die Urkraft, so war der Himmel und die Erde möglich, wie im Gegentheil ohne die Urkraft weder Himmel noch Erde, weder Menschen noch Sachen und überhaupt gar kein Leben möglich wäre. War die Urkraft, so ward die Urmaterie; daraus flofs die Zeugung und jedes Ding.

Frage. Was heifst diefs: die Zeugung? Ist wohl die Urkraft selbst die Zeugung, oder nicht?

Antwort. Zuerst war die Urkraft, alsdann ward die Urmaterie und der Ausflufs der Zeugung; die Urkraft an sich aber ist kein Wirken.

Frage. Was man Kraft nennt, enthält wohl etwas Zwingendes, nicht wahr?

Antwort. So ists.

Frage. Die Urkraft ist ohne Ende, die Urmaterie hat aber ein Ende, nicht wahr?

Antwort. Dieses Ende ward schon erklärt, nämlich die Ruhe macht das Ende.

Frage. Ist die Urkraft zuerst und hernach die Urmaterie?

Antwort. Das Verhältnifs der Urkraft zur Urmaterie ist ein ursprüngliches, wovon nicht *früher* noch *später* gilt, wenn man auch die Urkraft als das Obere setzt. Heifst diefs wohl: die Urkraft ist eher und die Urmaterie später?

Frage. Man könnte fragen: Säet nicht der Himmel die Wesen aus? Das Ausgegangene ging wohl von ihm aus und es geht wohl wiederum | zur Urkraft zurück? 4 a.

Antwort. Das Ausgegangene geht von ihr aus, sie enthält das Einzelne sowohl als die Masse, d. h. die Urmaterie.

Frage. Wird die Urmaterie durch die Ausdehnung verhindert?

Antwort. Vergleichungsweise zu sprechen, so geschieht dieſs so, wie kochendes Wasser in einem Topfe beim Feuer sich verflüchtigt, wenn nicht anderes Wasser hinzugegossen wird; es kann sich nicht gegen das Verflüchtigen halten, sondern es verschwindet.

Frage. Verleiht der Himmel (*Schang-ty*) den Menschen die moralische Kraft; verhängt der Himmel (*Thian*) Böses über die Menschen? Spendet er Gutes von oben herab den Volke; ist er der, welcher Herrscher aufstellt, und ist er der Erzeuger aller Dinge, ihrer Eigenschaften und zugleich ihr Erhalter? Ist er der Schöpfer des Guten und verleiht alles Glück; ist er der Schöpfer des Bösen und verleiht alles Unglück? Wenn der Himmel Aufserordentliches, Glück oder Unglück, hervorbringen will, so erzeugt er wohl im Laufe der Zeiten einen aufserordentlichen Menschen, um es hervorzubringen? Ist dieſs nun Alles so, wie es hier ausgesprochen wurde oben im Himmel, und ist der Himmel der Herrscher, oder hat der Himmel keine Einsicht?

Antwort. Dieſs Alles hat nur eine Relation (besteht nur durch die Emanation in ihrer Beziehung zur Urkraft, so wie nur durch die Bewegung der Urmaterie sowohl das Gute als
4 b. das Schlimme, | das Schlimme sowohl als das Gute entsteht. Die Erde selbst ist wie ein Rohr, welches gehorchend sich im Kreise umdreht; sie enthält an sich weder Schlimmes noch Gutes. Zieht Jemand Luft an sich, so bleibt der Leib in seiner gewöhnlichen Gröfse; stöfst Jemand Luft aus, so bleibt der Leib ebenfalls in seiner gewöhnlichen Gröfse. Wie es sich hiermit verhält, so verhält es sich mit jener. Wenn die Urmaterie Etwas an sich zieht, dieſs wiederum von sich stöfst und so ebenfalls das Zweite: so behält sie dessen ungeachtet ihre vorige Ausdehnung. Alles nämlich, was die Urmaterie erzeugt, das stöfst sie von sich aus; und obgleich nun Alles von ihr ausgeht, so behält sie doch ihre vorige Consistenz. Laotse sagt: Der Zwischenraum zwischen Himmel und Erde gleicht dem Blasebalge einer Schmiede: er bewegt sich und wird nicht erschöpft, er ruht und wird nicht voller, — der Blasebalg behält immer seine gewöhnliche Kraft.

Zertheilung der Urkraft in die Urmaterie und die Elemente.

Aus der Urmaterie gehen hervor Frühling und Sommer, Herbst und Winter; aus der Kraft[1]) gehen hervor Anfang, Fortschreiten, Vollenden und Erfüllung[2]); in den Menschen werden sie | Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Sitte und Weisheit 5a.
genannt. Anfang, Fortschreiten, Vollenden und Erfüllung sind hier so vier Segmente der Urkraft, wie sie vier Segmente sind der Urmaterie. Die Urkraft ist in der Urmaterie; beide gegenseitig in nothwendiger Beziehung stehende Kräfte können nicht von einander getrennt werden.

Frage. Wie verhält sich die Urkraft zur Zahl?

Antwort. War die Urkraft, so ward die Urmaterie; war die Urmaterie, so ward die Zahl; denn Zahl läfst nach Theilen und Segmenten Grenzen bestimmen. Als die Urmaterie des Himmels und der Erde, der ruhenden und der bewegenden Kraft noch nicht herausgetreten war, waren die Körper, wenn auch in der Verhüllung, doch Körper, so wie der Fisch im Wasser, sey er nun mit dem Bauche im Wasser, oder auf dessen Oberfläche, sey es nun der Fisch *Kouey* oder der Fisch *Yu*, immer Fisch ist. Durch die Urmaterie entstehen die Formen der Masse; denn erst vermittelst der wechselseitigen Durchdringung der Urmaterie und der Urkraft wird die Wahrnehmung möglich. Wie Feuer, von Fett (oder auch anderer Nahrung) umgeben, eine Masse Lichtstrahlen auswirft und hell macht, eben so wird es erst möglich, den Geist der Urkraft durch Hinzutretung des Geistes der Urmaterie zu erkennen. Man nennt den Geist der Urmaterie *Ling* (7281 Morrison, chinischer Theil) und den Geist der Urkraft *Sin* (9453). | 5b.

Durch welche Urkraft der Mensch Mensch ist, durch eben dieselbe Urkraft sind Himmel und Erde; seine Urmaterie ist auch die Urmaterie des Himmels und der Erde; die Wirkungen der Urkraft (in concreter Gestalt) kann man nicht sehen, nur

1) *Te*, *Tugend*, steht hier für *Urkraft*, *Li*.

2) Für diese vier in einem Zahlenverhältnisse zu einander stehenden Begriffe finden sich bei Tschutse die vier Anfangsworte des *Iking*.

vermittelst der Urmaterie kann man sie wahrnehmen. Himmel und Erde bestehen aus beiden, aus der Urkraft und der Urmaterie. Die Urkraft ist die Bildung d. h. die Norm des Obern, die Quelle aller Wesen; die Urmaterie ist die Bildung d. h. die Gestaltung des Niedern, die Befähigung aller Wesen. Bei der Entstehung des Menschen und der Dinge spendet die Urkraft das Ihrige, und alsdann wird das Wesen, die Natur; es spendet die Urmaterie das Ihrige, und alsdann wird die Gestaltung, das Erscheinen.

Was man Urkraft und Urmaterie nennt, dieſs sind in der That zwei Wesen; nur so lange sie beide in dem Obern versenkt sind, ist eine Heraustretung nicht möglich und jedes Ding bleibt in Ruhe. Demnach kann dieſs die zwei Wesen nicht afficiren, wenn jegliches Ding wird; denn als die Urkraft war, waren die Dinge, obgleich sie noch nicht vollendet waren, in
6a. der Urkraft, — es war bloſs | die Urkraft und dieſs ist Alles.

Die Urkraft verblieb immerdar, als auch die Urmaterie vorhanden war. Nachdem nämlich die Urmaterie vorhanden war, hatte die Urkraft ihren angewiesenen bestimmten Ort. Das Gröſste, wie Himmel und Erde, und das Kleinste, wie eine Maus, — alle Wesen wurden nach einem und demselben Gesetze. Wie wäre auch das Entstehen des Himmels und der Erde möglich ohne dieses wechselseitige Geben und Nehmen! Aber das Wort, den Begriff der Urkraft zu erklären, ist nicht möglich: er kann nicht definirt werden; denn ehe noch Himmel und Erde waren, war sie schon vorhanden.

Frage. Himmel und Erde enthalten Urkraft und Urmaterie: die Urkraft ist wohl unwandelbarer Norm, die Urmaterie hat aber keine Norm? Die *feste Mitte*[3]) sagt: „Der erhabenen Tugend reicht hin der eigene Name, reicht hin die eigene Würde, reicht hin das eigene Leben.“ Eben so unwandelbar ist die Urkraft. Kongtse wollte keine Staatswürde annehmen und Yen tse[4]) wollte lieber jung sterben, als dem Schopie dienen. Wer fest darauf beharrt, alt zu sterben,

3) *Tchong yong* Cap. 17. 3ter Abschnitt.

4) Dieſs ist wahrscheinlich der berühmte Yen yen tchi, der als ein Muster der Genügsamkeit und Bescheidenheit gepriesen wird. Er starb 456 n. Ch. Geb. *Hist. gen. de la Chine*, V. 105.

ne | dafs sein Name bekannt werde, dieser ist fern von der 6b.
materie. Deshalb ist die Norm des Weisen eine unwandel-
re, das Unvernünftige hingegen ist das Wandelbare. Es
rd aus einander gesetzt, dafs die Urkraft das Frühere ist
dafs hernach die Urmaterie erfolgt. Wenn nun die Ur-
ft es nicht zuläfst, von der Urmaterie besiegt zu werden:
erfolgt daraus alles Glück, im Gegentheil aber alles Un-
ck, die Unterlassung der fünf Tugenden und Alles desjeni-
, woraus die feste Norm des Alls besteht und das Mannich-
ae der ausathmenden Urmaterie, wie es verschieden in der
t erfolgt. Jao, Schun und Ju gebrauchten, auf dem
rone sitzend, vollkommene Leute, hielten das Reich in Ord-
ng und bewirkten Einigkeit durch Einigkeit, weil sie die Ur-
aterie festgehalten und nach der Urkraft sich gerichtet hat-
n: wie im Gegentheil zu den Zeiten der streitenden Rei-
he, wie im Tschongtsieou berichtet wird, Strafen, Mord
nd Todschlag häufig waren; man richtete sich nämlich nach
er Urmaterie, war unbeständig, und die Urkraft konnte dem-
ach nicht siegen. Verhält sich dieses durchaus so, sowohl
n Beziehung auf die Menschen als auf die Sachen?

Antwort. Dieses Alles ward früher in der Abtheilung *Singming* (das Naturgesetz) erläutert; es ward erklärt, dafs, wenn die Urmaterie das Vorherrschende ist, Leidenschaften ohne Ende herrschen. Und dieſs im Vorbeigehen.

| Aus der Urkraft floſs die Urmaterie. War die Urmaterie 7a
einmal, so waren alsdann allenthalben die zwei gegenseitig in nothwendiger Beziehung Stehenden. Deshalb heifst es auch im *Ikking:* Das Absolute (*Tai-ky*) erzeugte die beiden unwandelbar sich bewegenden Kräfte oder Formen. Laotse sagt: *Das sogenannte Tao erzeugte zuerst das Eins und hernach erst erzeugte dieses Eins das Zwei.* Er betrachtet also die Urkraft nicht als das einzig Vollkommene, als das Letzte.

Es ward aus einander gesetzt, wie alle Wesen aus der Urkraft entsprossen sind, wie sie sich gleichen durch die Urkraft und verschieden sind durch die Urmaterie; man ersah, dafs die verschiedenen Körper aller Dinge zusammen aus der Urmaterie stammen und dafs, wenn man ihre Urkraft sich wegdenkt, sie sich gegenseitig unähnlich sind. Das Verschiedene

der Urmaterie ist blofs ordnungsloses Geräusch; das Verschiedene der Urkraft gestaltet Alles erst zu einem Verschiedenen und ertheilt ihm das Unterscheidende. Diefs Alles ist der Vernunft gemäfs und kann nicht bezweifelt werden. Das Viele geht, mit einem Worte, nur deshalb aus der Urmaterie hervor, weil die Urkraft ist; die Urkraft ist der Herr und wird deshalb *der wunderbare Einige* genannt.

7 b. | Aus diesem erhellt, dafs das Verhältnifs der Urkraft zu Urmaterie ein ursprüngliches ist. Zuerst war die Urkraft und alsdann ward die Urmaterie, d. h. die Urkraft konnte die Vollendung der Dinge nicht bewirken, indem, wie erläutert ward, sie blofs schwanger war und mit der Urmaterie niedergekommen ist; die Urkraft blieb aber auch hernach nichts destoweniger Urkraft. Deshalb heifst es auch: *Es war die Urmaterie und alsdann war auch die Urkraft.* Ohne Urmaterie keine Urkraft. Das Viele ist durch die Urmaterie und die Urkraft das Viele, das Wenige ist durch die Urmaterie und die Urkraft das Wenige, d. h. jede Kraft könnte für sich allein Nichts vollenden.

Das Irrationale der Urmaterie und was aus der Urkraft hervorgeht, Beides steht sich gegenseitig immer im Wege; die Urkraft auch in dem Menschen kann nicht seyn, wenn nicht vorher das Irrationale vollendet ist. Hung khiu sagt: Durch Fensterscheiben dringt der Schein, ob sie grofs sind oder klein; es ist helle oder dunkel, ohne dafs eine qualitative Verschiedenheit Statt findet [5]). Diese Erklärung ist gut.

8 a. | Es ward aus einander gesetzt, dafs die Urmaterie die Vollendung in sich getragen hat, dafs die Urkraft die Grundkraft ist und dafs sie vor allem Beginne das Verschiedene in sich verschlossen hielt, d. h. der Macht oder Fähigkeit nach. Dabei leuchtet klar ein, dafs man nicht vom festen Lande sprechen könnte, ohne Wasser, und hiermit (nämlich mit der Beziehung der Urkraft zur Urmaterie) ist es dasselbe Verhältnifs.

Die Urkraft ist die höchste Reinheit, das Trefflichste; die

5) Ich bin über den Sinn dieser Periode etwas zweifelhaft; es ist leicht möglich, dafs mir irgend eine Anspielung entgangen ist.

rmaterie das Unklare und Ungeordnete. Der Weise beachtet s Innere, der gewöhnliche Mensch die Aufsenseite; alle ilten aber streben Widerstand zu leisten der ruhenden und chzuhelfen der bewegenden Materie, d. h. zu folgen der Urft und die Getrennten zur gegenseitigen Harmonie auszuichen. Könnte aber die Urmaterie helfen oder schaden, vor sie das Daseyn erblickt hat!

Das Wesen der Urkraft steht nicht in Beziehung zu m Vielen, sondern blofs zu dem reinsten Geiste, zu *Hoên* d *Phĕ*[6]); sie enthält die Einheit und die Klarheit. Das le oder Verschiedene steht aber in Beziehung zur Urmaterie, ie im Gegentheil alles nicht Verschiedene zur Urkraft. Am fange war deshalb das Viele gar nicht, es war blofs die rkraft, dann die Urmaterie und alsdann das unermefslich iele. Die Urkraft ist deshalb das Setzende.

| Die Urkraft enthält Bewegung und Ruhe, und deshalb 8b.
t auch die Urmaterie Bewegung und Ruhe. Enthielte die rkraft nicht Bewegung noch Ruhe, wie könnte wohl die Urterie Bewegung und Ruhe enthalten! Dieſs ward vorher hon deutlich aus einander gesetzt. Die Menschlichkeit hat ine gewisse Beziehung zur Bewegung, die Gerechtigkeit zur uhe: könnten beide wohl von der Urmaterie gehindert werən[7])?

---

6) Der P. Basilius erklärt diese zwei reinsten Functionen des hersten oder letzten Princips auf folgende Weise: *Hoên et phĕ sunt ctivitates duarum hhi, in et yâng. Hoên est activitas yâng, cui ribuitur esse principium omnium motuum et actionum transeuntium, nec on respirationis et intelligentiae; ad yâng praecipue spectat calor naturalis. Phĕ est activitas in, cui tribuitur esse principium actionum mmanentium et memoriae; ad in praecipue spectant sanguis, caro, ossa, lli etc.* Klaproth, *Supplément* 74.

7) Manches bleibt wohl auch deshalb in diesen kleinen, hinter einem eden gröfsern Abschnitte folgenden Sätzen etwas dunkel, weil sie sich, wie aus den kurzen Bemerkungen der Herausgeber erhellt, auf die Meilungen anderer Philosophen beziehen, die dadurch widerlegt werden sollen. So soll der letzte Satz sich auf eine Aeufserung des Tschingtse eziehen.

Das Absolute (Tai ky).

Der Ausdruck: das *Absolute* (*Tai ky*), ist gleichbedeutend mit dem Worte *Urkraft* (*Ly*).

Frage. War das Absolute nicht zuerst, ehe noch Himmel und Erde waren; enthielt es durchaus alle Wesen; gingen Himmel und Erde, Alles und Jedes aus der Urkraft hervor oder nicht?

Antwort. Das Absolute ist die Urkraft des Himmels und der Erde und jeglichen Dinges: Himmel und Erde leben, weil das Absolute innerhalb des Himmels und der Erde; jegliches Ding lebt, weil das Absolute innerhalb jeglichen Dinges. Ohne Zweifel war zuerst die Urkraft, bevor noch Himmel und Erde
9a. waren. Sie ward bewegt, und es entstand | das bewegende Princip (*Yâng*); nichts desto weniger blieb aber die Urkraft als solche. Sie ward ruhig, und es ward das ruhende Princip (*In*); nichts desto weniger blieb aber die Urkraft als solche.

Alle Wesen, die vier Jahreszeiten, wie die fünf Elemente, sind in dem Absoluten: mit dem Absoluten ist auch die Urmaterie gegeben. Dieses Doppelte, die Urmaterie, trennt sich und wirkt mit Blitzesschnelle. Die innerliche Bewegung ist das Fundament des bewegenden und die Ruhe ist das Fundament des ruhenden Princips (d. h. *Yàng* und *In*); hieraus trennen sich die fünf *Khy* [8]) und hieraus wiederum alle Wesen.

Frage. Nach dieser Erklärung des Absoluten ist zuerst Bewegung und dann Ruhe, zuerst Wirkung (*actus*) und dann Macht (*potentia*) [9]), zuerst Streben und dann Erstrebtes?

Antwort. In dem ruhenden und dem bewegenden Princip ist das Leben enthalten: die Wirkung (*actus*) ist in dem bewegenden und die Macht (*potentia*) in dem ruhenden Princip. Die Bewegung und Ruhe an sich selbst sind aber nicht das Fundament, das ruhende und bewegende Princip sind nicht der Grund. Die Begriffe *früher* und *später*, oder, wie man jetzt

---

8) Diefs sind die fünf verschiedenen Lüfte oder Klimate. Wahrscheinlich sind die fünf *Khy* nicht sehr von den fünf Elementen (*Hing* genannt) verschieden. Vergl. Morrison unter *Khy*, N. 5311.

9) Vergl. die Tabelle der entgegengesetzten Wörter in Klaproth's *Supplément* S. 82 Lin. 3.

gen kann, *beginnen* und *rasten*, kann man nicht trennen. cherlich war zuerst Bewegung und hernach erfolgte Ruhe, erst Wirkung und hernach Macht, zuerst Streben und herch Erstrebtes, zuerst das bewegende und hernach das ruade Princip. Wollte man aber im Gegentheil zuerst das strebte und hernach das Streben setzen, zuerst die Ruhe hernach die Bewegung: wie würde diese Annahme des *ähern* und *Spätern* ausfallen! Man kann nicht | so verfah- 9b.
n, dafs man heute die Bewegung setzt, so dafs sie aber nicht t beginne, sondern gestern schon Ruhe vorhanden war. efs geht nicht an. Wie man nämlich bei dem Athmen der ase von Einathmen und Ausathmen der Wortordnung gefs spricht, und die Begriffe nicht umgekehrt anordnen kann; enn sicherlich ist das Einathmen eher, als das Ausathmen; folgt aber das Ausathmen, so bleibt nichts desto weniger as Einathmen.

Das Absolute war, bevor sich irgend ein Wesen aus ihm etrennt hatte. Aus ihm gingen das ruhende und das bewegende rincip hervor, und dessen ungeachtet ist es in dem ruhenden nd dem bewegenden Princip; aus ihm gingen die fünf Elemente ervor, und dessen ungeachtet ist es in den fünf Elementen; us ihm gingen alle Wesen hervor, und dessen ungeachtet ist s in allen Wesen. Es ist nur die einzige Urkraft und sie ist Alles; sie ist das Alleräufserste und deshalb heifst ihr Name *die höchste Spitze* (*Tai ky*, das *Absolute*).

Ohne das Absolute wären nicht die Bewegungen, weder des Himmels noch der Erde. Das Absolute für sich ist die Urkraft; Bewegung und Ruhe beziehen sich auf die Urmaterie; aus der Thätigkeit der Urmaterie erfolgt auch die Thätigkeit der Urkraft; beide unterstützen sich immerdar wechselsweise, und noch niemals mangelten oder trennten sie sich wechselsweise. Folgendes steht also fest: Anfangs war Nichts, es war blofs die Urkraft; war einmal die Urkraft, so | ward hierauf die Be- 10a.
wegung und es entstand das bewegende Princip; war einmal Bewegung, so ward hierauf Ruhe und es entstand das ruhende Princip. Auf die Ruhe der Urkraft erfolgte wiederum Bewegung, und auf die Bewegung der Urkraft wiederum Ruhe, und so in kreisender Bewegung der Ausflufs der Dinge. Die volle

Urkraft war nicht das Ende, und auch die volle Urmaterie war nicht das Ende: aus ihnen sollten durch Ausflufs Himmel und Erde werden und jeglich Ding. Die Sonne dreht sich um die Sonne, der Mond dreht sich um den Mond und das Jahr dreht sich um das Jahr: so wird jedes Ding in diesem aufkochen den Ausflufs.

Ehe noch das Absolute sich bewegte, war das ruhende Princip, — dieses ruhete nämlich in ihm; auch ist das Absolute die Quelle des bewegenden Princips, — dieses bewegte sich nämlich in ihm. Das bewegende Princip ist die Quelle des ruhenden; denn auf Bewegung erfolgt nothwendig Ruhe, deshalb ist das bewegende Princip die Quelle des ruhenden; auf die Ruhe erfolgt nothwendig Bewegung, deshalb ist das ruhende Princip Quelle des bewegenden.

Das Absolute enthält in sich Bewegung und Ruhe, d. h. die ausströmende Thätigkeit der himmlischen Anordnung. Wenn nun Jemand Zweifel hegt, wie so Ruhe ausströmende Thätigkeit genannt werden könne: so möge man bedenken, dafs Bewegung und Ruhe (d. h. die ausströmende Thätigkeit) wie Herbst-
10b. und Winterszeit sich verhalten, — könnten diese nicht | ausströmende Thätigkeit genannt werden? Wie könnten nun jene — Bewegung und Ruhe — nicht ebenfalls ausströmende Thätigkeit genannt werden, da aus der Ruhe das ruhende Princip hervorgeht, wie schon aus dem Worte selbst erhellt?

Aus dem hohen Absoluten entstehen alle Wesen; es ist die schwangere Normalurkraft. Wäre diese nicht eher, so wären jene nicht später. Sie ist mit einem Worte jener grofse Ursprung, woraus das *Können* hervorgeht, die einsichtsvoll wirkende Kraft, woraus das Kleinste hervorgeht, wie das Gröfste.

Frage. Die volle Urkraft enthält also die Fähigkeit zu allen einzelnen Wesen: kann man nun behaupten, dafs jedes Ding in dem Absoluten vorbereitet war und dafs sie sich alsdann erst getrennt haben?

Antwort. Die Quelle ist das Absolute: jegliches Ding erhält seine Nahrung von ihm und Alles und Jedes liegt im Absoluten ausgebreitet. Wie der Mond im Himmel ist, so ist jegliches Ding im Absoluten ausgebreitet, wie nämlich einzelne

genstände, ihrem Orte gemäfs, im Wasser gesehen werden. n kann aber den Mond nicht einen Theil des Himmels nnen.

| Bei der beginnenden Trennung des Absoluten war blofs 11 a.
Doppelding, das ruhende und das bewegende Princip, nach vollendeten Trennung das Weltgebäude und jegliches sen.

Der lezte Ursprung, woraus jegliches Ding Befähigung erigt, wird passend für das *höchste Centrum* erklärt. Der likommene (Kongtse) nennt diesen Ursprung die höchste itze (*Tai ky*, das *Absolute*), wodurch er andeutet, dafs die Quelle ist des Himmels und der Erde und jeglichen nges. Tscheoutse nimmt dieses ebenfalls an; aber er nnt das Letzte, *das Endlose* (*Wu ky*), wodurch er scharfnig anzeigt, dafs dieses Höchste weder Gehör noch Geruch t [10]).

Vor der Trennung des Absoluten war weder Gestalt ch Macht, noch irgend ein irdisches Wirken möglich; denn hatte noch keine producirende Bewegung sie ins Leben gefen; war noch keine producirende Bewegung, so war auch ine Ruhe, — Bewegung und Ruhe sind *In* und *Yâng*. Alle estaltungen hienieden sind Bewegung, d. h. Bewegung des bsoluten; sie sind Ruhe, d. h. Ruhe des Absoluten. Bewegung und Ruhe sind aber nicht das Absolute selbst, und deshalb nennt es auch Tscheoutse (vor allem Beginn) das *Endlose;* denn vor der producirenden Bewegung könne man es doch nicht das Absolute (*das Ziel*) nennen. So | z. B. Freude 11 b.
nd Schmerz, Trauer und Lust, als sie noch im Innern festgenannt waren, Freude und Lust im bewegenden, Schmerz und Trauer im ruhenden Princip, so waren diese vier anfänglich nicht, sondern sie lagen in der Urkraft blofs vorbereitet zum

10) Tscheoutse ist der berühmte Tscheou lien ky, von welchem wir in der Einleitung gesprochen haben. Er fing seine Tabelle des bsoluten mit folgendem Satze an: *Am Anfange war das Endlose* (*Wu ky*), *hernach ward das Absolute* (*Tai ky*). Die Meinungen der Chinesischen usleger über den Unterschied zwischen *Wu ky* und *Tai ky* hat Prémare gesammelt. *Chou king, Discours prélim.* 47. Tschutse scheint ide Benennungen dem Wesen nach für gleichbedeutend zu halten.

Werden. Wenn man diese nur von ihrer producirenden Bewegung bezeichnen wollte, könnte man sie wohl das Absolut nennen? Im Ganzen genommen sind aber diese Definitione sehr schwer; in allen nur möglichen ist etwas Ungehörige Man möge deshalb immer bedenken, dafs (unter dem Definiten dasjenige verstanden wird), woraus die Macht (*potentia* entspringt (das Befähigende). Das Bewegen ist nicht das Absolute, sondern die Bewegung ist die Wirkung des Absoluten das Ruhen ist nicht das Absolute, sondern die Ruhe ist de Niederschlag des Absoluten [11]).

Wenn nun Jemand fragt: *Was ist das Absolute?* so antworte ich: Das Absolute ist die höchste, erhabenste, äufserste gröfste Fundamental-Normalurkraft, — alle Menschen sind durch das Absolute und alle Dinge sind durch das Absolute Tscheoutse nennt das Absolute die höchste, äufserste und gröfste Fundamental-Normaltugend des Himmels und der Erde des Menschen und aller Wesen.

Die geistreichsten Schriftsteller sagen, das Absolute umschliefse, seiner Natur nach, das ruhende und das bewegende
12 a. Princip wie ein Gürtel. Als diese aber, das ruhende | und das bewegende Princip, und die Urmaterie noch nicht wie mit einem Gürtel umspannt waren, hielten das Absolute und die Natur fest zusammen; das Streben zum Losreifsen war deutlich vorhanden, aber das gewaltsam erfolgende Auseinandergehen war noch nicht möglich.

Frage. Zuerst war, wie es hiefs, das sogenannte Absolute, und hernach entstand die Natur; daraus sollen wiederum das ruhende und das bewegende Princip und die fünf Elemente hervorgegangen seyn. Was heifst das nun *Natur?*

Antwort. Wenn man diese alte Benennung (Natur, *Sing*) überdenkt und sie wohl erwägt: so findet man, dafs die Namen (Absolutes und Natur, *Tai ky* und *Sing*) keineswegs gleichbedeutend sind. Das Wort *Natur* (*Sing*) verhält sich zu dem Worte Himmel (*Thian*), wie das Absolute (*Tai ky*) zu der Urkraft (*Ly*); die auf einander folgenden und wechselnden Generationen

11) So möge man nun immer die Ruhe als Folge der Bewegung auffassen; sie ist der aus der Bewegung und durch dieselbe sich ablösende Niederschlag.

nnen aus ihr (der Natur) nicht hervorgehen. Im *Iking* heifst
: Das ruhende und das bewegende Princip (*In* und *Yâng*)
sammen nennt man die Norm (*Tao*), das sie Vereinende; die
zte Vollendung führt den Namen *Natur*. Man nennt aber
ses Himmel, welches in Beziehung steht zu Menschen und
hen; Menschen und Sachen stehen in Wechselbeziehung zum
mmel.

Man könnte sagen: Das Absolute an sich verbirgt seinen
sprung; bewegt es sich, so gleicht es dem bewegenden, und
wegt es sich nicht, so gleicht es dem ruhenden Princip. Das
solute ist die Urkraft des noch versenkten bewegenden und
henden Princips. Hält sie an sich, so kann sie sich vermit-
st der Bewegung und Ruhe nicht in Macht (*potentia*) und
irkung (*actus*) zerspalten; denn | die Macht entsteht aus der 12b.
he des Absoluten, so wie die Wirkung aus der Bewegung des
bsoluten. Man denke an einen Blasbalg. Wird der Blasbalg
wegt, so erfolgt eine Wirkung; läfst man ihn los, so bleibt
lofs die Macht. Eben so bleibt die Urkraft Urkraft, wenn
ch die Thätigkeit nachläfst; ist sie in Bewegung, so bleibt
e Urkraft ebenfalls Urkraft.

Frage. Leang wen scho fragt: Enthält das Absolute
lofs Thätigkeit und Ruhe, und ist diefs Alles?

Antwort. Das Absolute ist nicht Bewegung und Ruhe,
ndern Bewegung und Ruhe sind in ihm enthalten. Freude
d Schmerz, Trauer und Lust waren noch nicht erzeugt, und
s war schon das Absolute; Freude und Schmerz, Trauer und
ust waren erzeugt, und es war ebenfalls das Absolute. Aus
em Absoluten allein flofs die Quelle des Gewordenen; ehe diese
u fliefsen begann, war die Masse (das Viele) in jener (der Ur-
aft) verborgen.

Wenn nun Jemand fragt: Was ist das Absolute? so ant-
orte ich: Ehe noch Hervordringung war, war schon die Urkraft
rhanden; nach der Hervordringung war die Wirkung. Diefs
eifst eben so viel, als wenn ich sage: Die Bewegung erzeugt
as bewegende Princip, und alsdann war die Wirkung.

| Das Absolute ist gleichsam die Spitze des Gebäudes, die 13a.
pitze des Himmels; denn es enthält Alles: die äufserste Spitze
r Urkraft ist die Bewegung des bewegenden und die Ruhe

des ruhenden Princips. Ohne das Absolute ist weder Bewe-
gung noch Ruhe, und nur die Urkraft ist Bewegung und Ruhe.
Die Urkraft selbst kann nicht gesehen werden, sie kann blofs
dadurch erkannt werden, dafs sie sich auf das ruhende und da
bewegende Princip stützt. Die Urkraft hängt oberhalb *In* un
Yàng, wie ein Mensch, der reitet. Durch das Hervortrete
der fünf Elemente erlangt die verborgene Urmaterie ihr Fun
dament. Jegliches Ding und jegliche Natur ist, in Allem ist abe
das Absolute.

Frage. Sagt nicht Lieou tse, dieses sey das Wesen (di
Mitte) des Himmels und der Erde, und nennt Tscheouts
dieses nicht das Absolute?

Antwort. Diefs ist ganz gleich, nur der Name ist verschie
den. Der Name *Wesen* (Mitte) ist sehr passend in Betreff de
Ortes. So sagt der *Schuking: Der Himmel läfst sich hera
in Gradheit zum Volke hienieden.* Dieser Name ist demnach
sehr passend in Betreff des Ortes. Mit dem Namen *Abso
lutes* (die Spitze) bezeichnet man nicht die Mitte, sondern
dafs das Absolute das Ding selbst ist. Es ist in der Mitte, wi
in einer Kerze die Flamme in der Mitte die Spitze ist. Dies
13b. Vergleichung | pafst sehr gut, ohne dafs man Etwas hinzuzusetzen
braucht; diese Vergleichung pafst sehr gut, ohne dafs man Etwas
hinwegzunehmen braucht.

Das Absolute ist der grofse Ursprung aller Dinge und Hand-
lungen. Die vier Enden, das Obere und das Niedere werden
Weltgebäude genannt, die immerwährende Bewegung *Ewig-
keit.* Als noch kein Ding war, war der grofse Ursprung, die
Form des Weltgebäudes. Die vier Enden sind nicht das Abso-
lute; Oben und Unten sind nicht das Absolute, die Spitze; das
Viele und das Wenige sind nicht der grofse Ursprung. Als
noch kein Ding war, war immerdar ohne Ende die uner-
mefsliche Form. Ich glaube, dafs man dieses fassen kann.
Wenn man mich fragt: Wessen Worte sind diefs? so sage ich;
Das sind die Worte der Altvordern (alten Weisen). Die *Siang-
schan* (Buddhisten) wollen diese Worte immer erläutern, aber
ihre Erklärung bleibt immer dasselbe; sie dringen nicht in das
Innere und geben blofs schöne Worte, welche, betrachtet man
sie näher, blofs auf die Redensarten: *grofser Ursprung, Quelle*

s Leeren u. s. w., hinauslaufen, was man hinlänglich in dem
ng khiu sy ming ersehen kann. Gleich Anfangs merkt man,
fs es blofs schöne Worte sind und blofser Schein.

| Hier handelt man ausführlicher von jener unermefslichen | 112.
rm.

Spricht man von irgend Etwas in Beziehung auf (das Seyn
) Urkraft, so kann man nicht sagen, dafs es ist; spricht
n aber von irgend Etwas in Beziehung auf einen Gegenstand,
kann man nicht sagen, dafs es nicht ist. Es fragte Jemand
ng tsie und sprach: Die Norm (*Tao*) ist wohl das Abso-
e? Wiederum fragte er: Der Geist ist wohl das Absolute?
e *Norm*, diefs zeigt an, dafs die Urkraft des Himmels, der
de und aller Dinge daraus geflossen ist; der *Geist*, diefs
gt an, dafs die Menschen durch die Urkraft sind; er ist der
rr des Körpers? Dieser antwortete: Sicherlich ist's so, nur
ge man immer bedenken, dafs das Absolute eine Einheit ist
d dafs es kein anderes giebt.

Das Absolute ist die Urkraft der fünf Elemente, des ru-
nden und des bewegenden Princips, und Alles ist in ihm ent-
lten; nicht aber ist das Leere das Fundament der Dinge und
ndlungen, wenn es überhaupt ein Leeres giebt, wie die An-
nger des Schakia (Buddha) die Natur erklären.

Das Absolute ist die höchste Spitze der Normalurkraft;
t einem Worte, die Urkraft des Himmels, der Erde und aller
nge ist das Absolute. Das Absolute ist das Allerhöchste,
iter kann man nicht gehen, das Erhabenste, das Vortrefflich-
e, das Vollkommenste, das Geistigste. | Lien ky zweifelt, | 113.
fs das Wesen (*Tao*) des Menschen eine Form sey des Ab-
luten, deshalb sagt er: Das Unbegrenzte (*Wu ky*, Endlose)
t auch das Absolute; dieses ist nämlich in dem Unbegrenzten
Endlosen), und dieses (das Unbegrenzte) ist die Urkraft des
bsoluten.

Frage. Das Absolute ist also die Urkraft selbst: wie kann
n die Urkraft Bewegung und Ruhe enthalten? Erst mufs
e doch eine Form haben, bevor Bewegung und Ruhe erfolgen
nn; das Absolute hat aber keine Form, dann kann wohl auch
n Bewegung und Ruhe keine Rede seyn?

Antwort. Die Urkraft enthält Bewegung und Ruhe; denn

die Urmaterie enthält Bewegung und Ruhe. Wenn nun die U kraft keine Bewegung und Ruhe enthielte, könnte dann wo die Urmaterie Bewegung und Ruhe enthalten? Hieraus ge klar hervor, dafs sie (die Urkraft) in den Handlungen u Dingen vorhanden ist und erkannt werden kann; hieraus ge klar hervor, dafs das ruhende und das bewegende Princip vo Absoluten getragen wird, und hieraus geht wiederum klar hervo dafs es die Quelle und der Ursprung ist, dafs nämlich das r hende und das bewegende Princip von dem Absoluten hervo gebracht wird.

Frage. Gleicht das Absolute wohl der höchsten Kra des Menschengeistes?

Antwort. Die Handlungen und Dinge, Alles wird von de Absoluten zusammengehalten, d. h. von dem Letzten oder Ae fsersten der Normalurkraft.

Frage. Gleicht des Herrschers Menschlichkeit und d Unterthanen Ehrfurcht dem Absoluten?

15 a. | *Antwort.* Was in den Dingen und Handlungen ist, d ist das Absolute; die Urkraft ist, mit einem Worte, in de Himmel, in der Erde und allen Dingen, und sie ist das Abs lute. Man heifst sie deshalb die Quelle, — sie ist die Muste kraft.

Das Absolute gleicht einem emportreibenden Stamme: spaltet sich in Zweige, bringt Blüthen und Blätter hervo treibt und treibt ohne Unterlafs, bis die Früchte gereift sin innerhalb dieser bleibt aber die Zeugung ohne Ende verschlo sen. Die Zeugung tritt heraus, und endlos wirkt das Absolut Nichts hindert mehr die Ausdehnung, bis die Früchte gerei sind in der Zeit, dann erfolgt in der That Ruhe. Ist es b dahin gekommen, so findet keine Zeugung mehr Statt, sonde Alles bleibt in der Ruhe. Diefs nennt man das Ende des Fu damentes aller Dinge: Nichts besteht vor dem Endziel; ist da Endziel gekommen, dann bleibt blofs die Idee der zeugende Ausathmung.

Es ist so mit jeglichem Dinge und jeder Handlun (im Allgemeinen in Beziehung auf die Urkraft), wie mit alle Dingen zur Herbst- und Winterszeit. Jedes Ding ist dann wi in einem Sarge eingeschlossen und begraben; steigt aber de

hling wiederum nieder, so treiben plötzlich alle Gewächse, Zweige schiefsen empor. Wie diefs nun bei den Elementen der Fall ist, dafs sie bald | sterben bald leben, so auch 15 b.
dem Menschen: wenn seine Zeit der Ruhe gekommen ist, geht er in die Ruhe; schreitet die Zeit der Bewegung n, dann ist er in Bewegung. Sie (die Urkraft) erfüllt die ge, blau und gelb, den Stein *Py* und die Pflanze *Lo*, — ist nicht das Absolute! Ich nenne aber dieses das Absolute, ches von dem ruhenden und dem bewegenden Princip nicht ennt werden kann, sondern (deren) belebendes Wort ist; ich e dieses das Absolute, welches auch mit dem bewegenden dem ruhenden Princip nicht vermischt werden kann, son- n (deren) belebendes Wort ist.

Frage. Es ward aus einander gesetzt, dafs die Dinge we- die Urkraft noch die Urmaterie selbst sind: wie ist nun es und Jedes in dem Absoluten vorbereitet?

Antwort. Wenn man sagt: durch die Urkraft sind die ge vorbereitet, so heifst diefs so viel, als durch das End- e und das Absolute; nur bedenke man, dafs sie formlos und fs Urkraft sind. Tscheoutse zweifelt daran, dafs der nsch aus dem Absoluten hervorgegangen sey; er verwirft lhalb den Namen *Absolutes* (*Tai ky*) ganz und setzt dafür das *begrenzte* (*Wu ky*, Endlose). Wenn man aber das Letzte das begrenzte nennt, kann alsdann wohl nach einer gründlichen schung eine Fundamental-Normalurkraft abstrahirt werden?

Frage. Das Absolute ist wohl das Fundament der Bewe- g des bewegenden Princips?

Antwort. Die Ruhe des ruhenden Princips ist die Quelle Absoluten; ist die Ruhe des ruhenden Princips, so entsteht aus die Bewegung des bewegenden und das Werden. Ruhe Bewegung | ist Beginnen und Enden, oder Oeffnen und 16 a.
liefsen. Aus diesem Beginnen und Enden geht das Ganze vor; je mehr man es erforscht, desto mehr steigert es sich Spitze ohne Ende. Könnte es demnach nicht das Begin- gsprincip genannt werden?

Frage. Nanhien fragte und sprach: Die Macht des soluten ist also die höchste Ruhe, wie ist diefs möglich?

Antwort. Dem ist nicht so.

Wiederum sprach er: Nennt man dieſs die höchste Ruh
das Verbindungsglied nämlich, welches die Zeugung bewirk
selbst aber nicht zeugen kann? Darauf antworte ich: In d
That, wäre dieses nicht, so wäre dieses eine Vollkomme
nicht das Unwandelbare, das Fundament des Kleinen wie d
Groſsen, es wäre, mit einem Worte, nur ein ungenügendes Absolu

In dem All wohnt das doppelte, gegenseitig in nothwe
diger Beziehung stehende Princip: *Bewegung und Ruhe*, d
ewig kreisende, ohne Ende (ein anderes giebt es nicht), u
dieſs ist *I* (*Wandelung*, wovon der *I king* seinen Namen, ha
seine Bewegung und Ruhe erheischt aber nothwendig eine U
kraft der Bewegung und Ruhe, — und diese ist das benann
Absolute.

Was man das Absolute nennt, das ist innerhalb des ruhe
den und des bewegenden Princips; was man das ruhende und d
16b. bewegende Princip nennt, das ist innerhalb des | Absoluten. M
könnte jetzt auch sagen: Das Fundament des ruhenden und d
bewegenden Princips ohne Gestalt und ohne Schatten ist
ein anderes innerhalb des Absoluten. Das Wort *Natur* (*Sin*)
bedeutet eben so viel, als Absolutes; das Wort *Herz* oder *Ge*
(*Sin*) bedeutet eben so viel, als die Benennung: ruhendes u
bewegendes Princip. Das Absolute ist innerhalb des ruhend
und des bewegenden Princips und kann von beiden nicht getren
werden; deshalb wird das Höchste das Absolute genannt. D
Absolute setzt sich selbst als Absolutes (ganz wörtlich: „a
dem Absoluten wird das Absolute“); *In* und *Yâng* setzen si
als In und Yâng, sie verhalten sich gegenseitig wie Natur u
Geist (wie das Allgemeine zum Besondern), und dieſs nen
man das Eins und das Zwei, das Zwei und das Eins.

Das Wort *Tao* ist ebenfalls gleichbedeutend mit de
Worte *Absolutes*; nur ist dieses dann in Beziehung auf d
Wandelungen gedacht: das Eins ist *Jâng*, eine ungleiche Zah
das Zwei ist *In*, eine gleiche Zahl, das Drei ist die ungleich
und gleiche Zahl zusammen, d. h. die Zwei erzeugt die Dre
welches eben so viel ist, als: die benannte Zwei und Eins sin
Drei. Das grad aufrecht stehende (noch ruhende) Eins ist da
Absolute; es geht deshalb recht gut, das erzeugende (in Thä
tigkeit übertretende) Eins *Tao* zu nennen.

Bewegung und Ruhe sind nicht das Princip selbst; *In* und 17 a.
Yâng sind nicht der Ursprung, von diesem gilt weder *früher* noch *später*. Der Mittelpunct, woraus diese (*In* und *Yâng*) sich trennten, wird Ursprung genannt, und von diesem kann weder *früher* noch *später* ausgesagt werden. Dieses genau beachtend, sagte Tscheou tse: Dieses nenne ich das Absolute, welches sich bewegt und *Yâng* erzeugt, woraus folgt, dafs es sich früher nicht bewegte, sondern fest in Ruhe beharrte. Wiederum sprach er: Das ruhende Absolute kehrte sich wieder, nachdem es sich bewegt hatte, zur Ruhe zurück, welche nothwendig die Bewegung fest in sich verschlofs hält; wie Frühling, Sommer, Herbst und Winter, wie 1. 2. 3. 4. in steter Ordnung auf einander folgen; denn wenn kein Winter ist, kann kein Frühling seyn, ohne die Eins keine Vier (ohne Anfang keine Vollendung). Dieſs ist ganz klar, und man kann daraus erkennen, wie *früher* und *später* zu verstehen ist.

Oben nannte ich dieses das Absolute, welches sich von dem ruhenden und dem bewegenden Princip nicht trennt; nach der jetzt vollendeten Untersuchung nenne ich aber dieses das Absolute, welches nicht von *In* und *Yâng* getragen wird, sondern im Gegentheil dasjenige, welches als ein Vereinigtes das ruhende und das bewegende Princip erzeugt, und zwar ist es so beschaffen, dafs es der Form nach vom Anfange an | im ganzen Universum 17 b.
(klein) das Volle ist, ohne Vermischung. Deshalb sage ich: es ist innerhalb *In* und *Yâng*, ich erkläre, dafs es im Verhältnifs und formal auch im ganzen Universum ist und (mit den Dingen) nicht vermischt werden kann; deshalb sage ich: das Absolute kann von dem ruhenden und dem bewegenden Princip nicht getrennt werden, obgleich ich zugleich behaupte, dafs es von diesen durchaus verschieden ist; denn vom Anfange an, vor jeglichem einem Beginnen war es verschieden.

Die Stetigkeit des Absoluten, das unbeweglich Stehende wird die höchste Spitze der Urkraft genannt. Ist die Urkraft, so gehen daraus die Dinge hervor; es gilt aber von ihr weder früher noch später, weder Rang noch Ordnung. Deshalb sagt der *Iking:* Ist das Absolute, so besteht es darin, dafs es innerhalb des ruhenden und des bewegenden Princips ist, aber nicht so, dafs es von *In* und *Yâng* getrennt werden könnte.

Man könnte es wohl durch die Benennung: *grofser Mittelpun*
(grofses Wesen), bezeichnen; man könnte es das von Himm
und Erde Untrennbare, die grofse in der Zeit noch nicht g
trennte Fülle nennen; man möchte wohl sagen: die Form u
zwar die obere oder erste heifst *Norm* (*Tao*), die Form u
zwar die untere oder zweite heifst *Gestalt*. So erkläre ich n
das Absolute und sage, dafs sein eigentliches Wesen Geist i
dafs es, ehe Himmel und Erde getrennt waren, mit der Urm
18a. terie vereinigt, eine Einheit bildete. | Diefs möchte man wo
behaupten können. Daraus folgt auch, dafs das Absolute B
wegung und Ruhe in sich enthalten mufs; deshalb wird es U
quelle und Macht genannt. Weil nun das Absolute Bewegu
und Ruhe in sich enthält, so folgt, dafs jede Thätigkeit da
aus fliefst. Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn man sagt: d
Absolute ist gleich der Bewegung und Ruhe; denn nur a
ihm, nämlich der Form des noch ungetrennten Ersten u
Zweiten, konnte sich das All entwickeln. Die Wandelunge
sind das Leben und die Macht des Absoluten.

Das Absolute ist die Urkraft der Doppelgestalt (*In* u
Yâng), der vier Formen und der acht *Kua*. Es kann nic
Nichts genannt werden; man kann nur behaupten, dafs di
Form noch nicht herausgetreten war. Deshalb sagte ich: da
Absolute erzeugt *In* und *Yâng*. Hierin bestehen nämlich di
Doppelgestalt, die vier Formen und die acht *Kua;* es ist da
Erzeugende, und Alles geht daraus hervor, der Ordnung ge
mäfs. Diese Kraft ward von Niemanden recht aus einande
gesetzt; von Kong tse bis auf den heutigen Tag vermocht
sie kein Mensch zu erforschen. Schaokangtsie behaupte
dafs das Absolute die Urkraft und den Willen als gegenseiti
durchaus getrennte in sich enthalte. Diefs geht an, und ic
bin der Meinung, dafs man diese Erklärung nicht übersehe
dürfe; nur mufs man tiefer in den Stoff eindringen.

18b. | Vor dem Werden ruhete das Absolute; nachdem das Wer
den begonnen hatte, war das Absolute in Bewegung.

Wenn man mich demnach auf das Bestimmteste fragt
Kann zu dem Seyn des Absoluten, zu der gründlichen Erfor
schung des letzten Grundes Nichts hinzugefügt werden? Be
dient man sich passend des Namens der Urkraft, um anzuzei

, dafs Alles ohne irgend einen Zusatz daraus geflossen sey? gt nun auch daraus, dafs das Absolute durchaus im Wesen Dinge, dafs es der Hang, das Streben der Dinge selbst — Die Dinge sind demnach nicht, sie können durchaus t existiren, aufser durch das ursprünglich Herrschende; können nicht bestehen, aufser dafs es (das Absolute) darin Daraus folgt nun auch, dafs es der Vernunft angemessen, s es innerhalb (der Dinge) ist, wie wiederum im Gegensatze der Erklärung des Absoluten folgt, dafs sie (die Dinge) Innere nicht sind. Wir nennen das Absolute die Form: chsam wie der Dachstuhl das Ende des Hauses ist, so ist sich herum bewegende Himmelssäule dessen Letztes; sie überall in den Dingen, auf allen vier Seiten, auf allen acht den. Von dieser austheilenden, aufrechtstehenden Hoffnung nnen sich die tausend und zehn tausend Gegenstände; sie die Quelle des Werdens, was der Liky *das Aeufserste der enschheit* nennt und der Schuking *das Ende der Welt*, | 19a. e vernunftgemäfse Einheit. Weifs man nun nach dieser voll- deten Untersuchung, oder weifs man nicht, wie sich diefs les verhält? Ich antworte: Ja, man weifs es.

Himmel und Erde.

Im All war anfänglich blofs die Urmaterie des ruhenden und s bewegenden Princips. Diese einzige Urmaterie bewegte sich, e wirbelte hin und her, rieb sich hier und dort und rieb sich hnell, und schnellte reibend eine Masse Absatz aus. Ruhe ard nicht hieselbst, bis die Erde vollendet war im Mittel- uncte. Das Reinere der Urmaterie ward Himmel, ward Sonne nd Mond und die verschiedenen Gattungen der Sterne. Alles ie Umgebende bewegt sich immerdar im Kreise herum; die rde selbst aber ruht unbeweglich im Mittelpuncte; wäre diefs icht, so fiele sie herab.

Der Himmel bewegt sich rastlos; Tag und Nacht bewegt r sich im Kreise, und deshalb bleibt die Erde fest im Mittel- uncte. Würde der Himmel nur einen Moment ruhen, so würde die rde alsdann nothwendig herabfallen. Nur durch die Schnelligkeit

der kreisenden Himmelsbewegung kann die abgeschleuderte
19b. Masse sich im Mittelpuncte ansetzen und verdichten. | Die Welt ist demnach der Niederschlag der Urmaterie; das Leichte und Reine wird der Himmel, das Schwere und Unreine die Erde.

Frage. Hat der Himmel eine feste Form oder nicht?

Antwort. Er ist nur der umkreisende *Wind* (oder *Gesetz*, das Wort kann Beides heifsen), in ewiger Bewegung. Die Anhänger des Tao nennen ihn *Kang fong* (den unbiegsamen Wind, oder das unbiegsame Gesetz). Die Schintschang (wahrscheinlich eine besondere Secte der Buddhisten) sagen, der Himmel habe neun Abtheilungen; wenn sich diese neun Theile trennen würden, so entstünde alles Unheil; so lange dieſs nicht geschieht, drehen sie sich beständig im Kreise. Abwärts gerichtet ist das Unreine und Dunkle der Urmaterie; das Höchste, aufwärts Gerichtete ist das Reine und Leuchtende.

Das All war Chaos, ehe es sich trennte in der Zeit. Ich halte dafür, dafs nur die Zwei vorhanden waren: *Wasser* und *Feuer*, — aus dem schlammigen Absatze des Wassers ward die Erde. Jetzt noch, wenn man in die Höhe steigt und um sich blickt, haben Berge und alles Andere das Ansehen der Gewässer, und es scheint, als wenn Wasser oberhalb schwimme. Man nehme an, dafs Anfangs das Innere sehr weich war und nach geraumer Zeit es sich erst verdichtete und hart wurde.

20a. | *Frage.* Kann man wohl das Gleichnifs von einherströmenden Wasserfluthen aufstellen, die Sand mit sich führen?

Antwort. So ist es. Aus dem dichtesten Schlamme des Wassers ward die Erde; aus der klarsten Reinheit des Feuers ward der Wind, Donner und Blitz, Sonne und Sterne und dergleichen.

Frage. Da seit dem Weltanfange bis jetzt noch nicht 10 tausend Jahre verflossen sind, wie hat es wohl vor dem ausgesehen?

Antwort. Vor dem war es nothwendig auch einmal so, wie jetzt, das ist klar.

Frage. Sind Himmel und Erde gleich vortrefflich oder nicht?

Antwort. Sie sind nicht gleich vortrefflich, wie sie auch keine gleiche Beziehung auf den Menschen haben. Als das

ch vereinigte Chaos sich bewegte, wurden sie in der ersten
dnung; sie vollendeten alsdann Alles, die Menschen und Sachen.

Frage. Wie ging diefs zu, als die Menschen zuerst wurden?

Antwort. Sie wurden durch die Urmaterie. Die heftige
egung der zweiten Potenz (Urmaterie), vereint mit den fünf
nenten, bildete die Formen. Die Anhänger des Schakia
nen dieses das spontane Heraustreten vom Nichtseyn ins
yn. Dieses Heraustreten vom Nichtseyn in das Seyn ist allen
gen eigen, den gröfsten, wie den kleinsten.

Als der wässerige Schlamm, als die Urmaterie des ruhenden
des bewegenden Princips sich noch nicht getrennt hatte,
r das vereinte Chaos schwarz und dunkel; nach vollendeter
nnung, nachdem im Mittelpuncte freie Bewegung begonnen
te, | ward der Weltenanfang leuchtend und hell, und die 20 b.
iden in wechselseitiger Beziehung stehenden Formationen,
mmel und Erde, waren vollendet. Nach Schao kang tsie
uert eine Weltepoche 129,600 Jahre; ist diese Weltperiode
n 129,600 Jahren vollendet, so beginnt Alles wiederum von
euem auf dieselbe Weise. Man bedenke nur immer, was oben
stgesetzt ward, dafs weder Bewegung noch Ruhe die (ewige)
rm selbst ist, dafs *In* und *Yâng* nicht das Princip selbst
nd: wie sich die Nacht zum Tage verhält, wie das Kleine zum
rofsen, so verhalten sich diese zu jenem. Als die fünf Berge,
r sogenannte Aushauch der Urmaterie, dem wogenden Ge-
isser keinen Widerstand mehr leisteten und in der wechseln-
n Bewegung der Meeresmasse die Berge sich hoben und die
asser sich senkten, wurden die Menschen und Dinge ver-
chtet. Aeltere Spuren dieser Vernichtung, d. h. der Jahr-
nderte der grofsen Leere, die Austerschalen kann man noch
f hohen Bergen sehen. Könnten diese wohl im Stein entste-
n? Der Stein ist die Erde der gewesenen ehemaligen Zeiten,
e Austern sind Gegenstände der ehemaligen Gewässer. Das
iedere verwandelte sich und ward hoch; das Weiche verwan-
elte sich und ward hart. Von diesem, dem Tiefsten der For-
chung, kann man sich durch Erfahrung überzeugen.

| *Frage.* Als Himmel und Erde sich noch nicht getrennt 21 a.
atten in der Zeit, war Alles hienieden schon vollendet oder
icht?

Antwort. Alle Dinge waren in der Urkraft enthalten; aber nur durch Himmel und Erde wurden die Dinge. Mag dieſs nun 1000 oder 10,000 Jahre gedauert haben, von den ältesten Zeiten bis zu der Zeit (wo nämlich Himmel und Erde wurden): so war doch eine Trennung nicht eher möglich.

Die Erde ist in der That ein leeres Gefäſs: der Himmel umgiebt ihre vier Enden, das Obere und das Untere; hier ist keine Leere, der Himmel erfüllt Alles. Die vier Enden der Erde, ihr Fundament hienieden steht dem Himmel gegenüber. Der Himmel ist das Gehäuse der Erde; seine Urmaterie dringt allenthalben durch, so daſs, wie ich glaube, die Erde nur als das Unreinere des Himmels betrachtet werden könnte. Denn nur dadurch, daſs seine Urmaterie in der Erde erscheint, wird die Erde im Raume sichtbar.

Der Himmel ist das Gehäuse der Erde; die Urmaterie des Himmels hat ein Streben gegen den Mittelpunct der Erde. Deshalb sagt Hongkhiu: Die Erde ist die Linie des Himmels, er überschreitet sie nicht.

Frage. Weshalb nennt man den Himmel hoch und die Erde tief?

Antwort. Der Urmaterie des Himmels nicht für sich (sondern in Beziehung auf die Erde betrachtet) gebührt die Eigen-
21b. schaft *hoch.* Auch wenn ein Mensch | über der Erde steht, gebührt ihm ebenfalls die Benennung *hoch;* die Erde ist aber vermöge ihrer Neigung unterhalb des Himmels. Auch könnte man so antworten: Nichts ist schwer aufserhalb der Erde; die Erde allein ist schwer, sie ist der Absatz der Urmaterie und deshalb auch *tief.*

Himmel und Erde sind eine Production des ruhenden und des bewegenden Princips: die sie erzeugende Urmaterie stützte sich ehemals auf *In* und *Yâng.*

Schaokangtsie sagt: Der Himmel stützt sich auf die Form und die Erde auf die Urmaterie, deshalb werden sie das *Doppelte* genannt. Wenn man die Entstehung des Himmels und der Erde im Geiste auffassen will, so kann man sich nur vorstellen, daſs sie durch eine und dieselbe Ausathmung hervorgegangen sind. Als Himmel und Erde noch nicht heraus-

treten waren, hatte deren Form[12]) schon ihre Grenzen; e Urmaterie aber hatte noch keine Grenzen. Weil die Urterie Alles durchdringt, deshalb bleibt Alles auf der Erde d kann nicht zu Grunde gehen. Die Hervortretung der Urterie ist vonnöthen zur Gestaltung der Aufsenseite der Kör-; die Urmaterie dient dazu, die Erde in Bewegung zu brin-. Wäre auch sonst (ohne die Urmaterie) eine Bewegung rhanden, so wäre sie doch nicht sichtbar.

| Die Zeiteintheilung, von uran bis jetzt, ist blofs durch den 22 a.
ständigen Flufs des ruhenden und des bewegenden Princips glich, wie auch nur dadurch die Segmente oder Abschnitte öglich werden. Kangtsie sagt: Der Himmel wird von r Erde getragen und umgekehrt wird die Erde von dem Himel getragen: Himmel und Erde tragen oder stützen sich echselsweise. Der Himmel stützt sich auf die Form (Urkraft), e Erde stützt sich auf die Urmaterie, und diefs ist die Quelle er Zeitabschnitte.

Frage. Stützt sich die Erde und der Himmel zugleich auf ie Urkraft?

Antwort. Wenn man die Dinge blofs äufserlich auffafst, könnte man wohl sagen, dafs des Himmels Thätigkeit erst it dem Daseyn der Erde begonnen habe.

Des Himmels ewiger Glanz verleiht der Sonne und dem Monde wandelbaren Glanz; ohne Himmelsglanz überfiele schwarze Nacht die Erde und dicke Finsternifs. Nur die Farbe des Himmels allein ist unwandelbar. Der Himmel ist der grofse Erzeuger der Dinge, und dieser grofse Erzeuger ist vonnöthen: r ist die Urquelle (für Alles), wie das Herz für die Eingeweide. Der Himmel, in einem Tage den festen Kreis umlaufend, regt sie alle auf, umrollend, und so ist er das grofse umrollende Fundament der Zeit und ihrer einzelnen Theile. Auf diese Weise entsteht das Frühere und das Spätere.

| Der Himmel drehte sich, ehe noch Aufgang und Nieder- 22 b.
gang daraus hervorging; er hatte die Neigung sich umzudrehen, he er noch umkreisend sich bewegte.

---

12) Form (*Hing*) ist hier und im Folgenden überall gleichbedeutend it Urkraft (*Li*).

Frage. Kangtsie fragte und sprach: Sind die vier Weltrichtungen äufserlich oder nicht?

Antwort. Von der Urkraft gilt weder innerlich noch äufserlich; die Form der vier Weltrichtungen enthält aber nothwendig Innerliches und Aeufserliches. Die Sonne ist im Frühling in gleichen Grenzen, im Herbst aber auf tieferem Standpuncte; die Sonne ist hell, wenn sie die Grenzen des Frühlings verfolgt, sie spendet dann in Fülle nach Oben und Unten. Dieses würde nicht Statt finden bei einer blofsen Innerlichkeit der vier Weltrichtungen. Die Zeitrechnung findet Statt durch die Urmaterie: die Rechnung ist nur möglich durch die wechselnde Bewegung und Ruhe der Sonne, des Mondes und der Sterne; das blofs Innerliche, nämlich das Beharrliche, das nicht heraustritt, kann nicht gezählt werden[13]).

Frage. Ist die wirkende Kraft des Himmels und der Erde eine sich selbst bewufste oder nicht, ist sie blofse Ausdehnung und hat demnach kein Seyn?

Antwort. Die wirkende Ursache des Himmels und der Erde kann, der Vernunft gemäfs, blofs eine sich selbst bewufste seyn; aber nicht auf die Weise, wie das Denken des Menschen, oder das Bewufstseyn der Erde. Itschuan sagt: Himmel und Erde haben keinen Geist, und doch produciren sie; vollkommene Menschen haben Geist, und doch sind sie nicht.

23a. | *Frage.* Das *Herz* des Himmels und der Erde ist wohl die Urkraft des Himmels und der Erde, die Urkraft ist wohl die Normalurkraft und das Herz der herrschende, gebietende Fundamentalwille, oder nicht?

Antwort. Das Herz ist sicherlich der herrschende, gebietende Fundamentalwille, und das, welches man das Herrschende und Gebietende nennt, stammt aus der Urkraft. Die Urkraft ist aber; ehe noch das Herz heraustretend sich zertheilt, zertheilt sich die Urkraft heraustretend, dann entsteht das Herz.

Frage. Ist wohl das Wort *Herz* (in Beziehung auf den Menschen) gleichbedeutend mit dem Worte *Ty* (9992 Morrison) (in Beziehung auf den Himmel)?

13) Diese Antwort bezieht sich auf die höchst sonderbare Chinesische Physik. Ich gestehe, den Sinn dieses Satzes nicht ganz begriffen zu haben.

Antwort. Das Wort *Mensch* verhält sich zu dem Worte *Himmel* (*Thian*), wie das Wort *Herz* zu dem Worte *Ty*.

Frage. Als Himmel und Erde noch kein Herz hatten, so war wohl die Menschlichkeit das Herz des Himmels und der Erde; als sie aber ein Herz hatten, so mufsten sie nothwendig denken und hatten Ueberlegung. Wie könnte es wohl anders seyn, als dafs Himmel und Erde denken, da durch beide die vier Jahreszeiten und die Erzeugung aller Dinge auf einander folgen. Wodurch, bald so, bald anders, die ewige Ordnung des Himmels und der Erde besteht, sollte dieſs nicht denken?

Antwort. So ist es; daher nennt der *Iking* dieses das Herz des Himmels und der Erde, welches in seiner unwandelbar stehenden Gröfse die Bewegung des Himmels und der Erde erzeugt. Wie könnte man nun sagen, | dafs diese (Him- 23 b.
mel und Erde) kein Herz (keinen nothwendig angebornen Trieb) hätten! Wie wenn z. B. das Thier oder die Frucht kein Herz (kein angebornes Gesetz) hätten, so müfste der Ochs ein Pferd hervorbringen können und der Apfelbaum Pflaumenblüthe tragen; diese weichen aber nicht von ihrer Bestimmung. Tschingtse sagt: *Ty* bezeichnet (in Beziehung auf den Himmel) das Herrschende, *Keng* (5006) die sich bewegende reinste Natur oder Seele, und dieser Name bezeichnet trefflich deren Unwandelbarkeit. Das Herz ist der Herrscher, wodurch nämlich Himmel und Erde in der Erzeugung der Dinge ein Herz (eine Norm) beurkunden. Als Himmel und Erde noch in keiner gegenseitigen Beziehung standen, war Unveränderlichkeit die Norm, es war nämlich blofs der Geist zur Erzeugung der Dinge vorhanden. Am Anfange ward die Urmaterie, dann wurden alle Dinge in rastlos umrollendem Ausfluſs.

Frage. Tschingtse fragte und sprach: Himmel und Erde haben keinen Geist und können schaffen; die vollkommenen Menschen haben Geist und können doch Nichts schaffen?

Antwort. Wenn man sagt: Himmel und Erde haben keinen Geist, so heifst dieſs so viel: Himmel und Erde haben nur in so weit Geist, als daraus die vier Jahreszeiten und alle Dinge hervorgehen. Das Erhabenste in dem vollkommenen Menschen besteht aber in dem Gehorsamen der Urkraft und die Vernunft zu erleuchten. Die Norm des Himmels und der Erde ist, | dafs 24 a.

sie allenthalben alle Dinge belebe und doch selbst kein Lebe[n] enthält; die Norm vollkommener Menschen ist, dafs ihren Seelen[-] bewegungen alle Dinge gehorchen, dafs sie selbst aber vo[n] den Dingen nicht bewegt werden. Diese Erklärung ist vor[-] trefflich.

Frage. Werden nicht alle Dinge allenthalben durch ei[n] vernünftiges, ordnungsgemäfses Umrollen oder nicht?

Antwort. Der Geist des Himmels und der Erde dring[t] allenthalben durch alle Dinge. Sind die Menschen, alsdann ist der Geist der Menschen; sind die Dinge, alsdann ist de[r] Geist der Dinge; entstehen Kräuter und Bäume, Geflügel und vierfüfsige Thiere, alsbald erfolgt der Geist der Kräuter und Bäume, der Geflügel und vierfüfsigen Thiere. So verhält es sich auch mit dem Geiste des Himmels und der Erde. Man wird jetzt wohl begreifen, was das heifst, wenn man sagt: *diefs hat Geist;* man wird jetzt wohl begreifen, was das heifst wenn man sagt: *diefs hat keinen Geist.* Man kann diefs wohl bestimmt denken, aber nicht aussprechen.

Als Himmel und Erde noch keinen Willen hatten, war das Streben der Dinge zum Werden ein Streben der Kraftlosigkeit; als aber Himmel und Erde Willen hatten, wurden alle Dinge in der umrollenden Schöpfung, wie eine Mühle sich immerwährend und unaufhörlich herumbewegt, (sie wurden) wie eine Mühle ordnungslos bald Grobes bald Feines hervorbringt. Auch könnte man sagen: Himmel und Erde verhalten sich so, wie
24 b. wenn Jemand | zwei Tassen auf einander hält, die mit Wasser angefüllt sind und vermittelst der Hand sie immer zusammenhält. In diesem Falle bleibt das Wasser darin; zieht er aber die schützende Hand weg, so fliefst das Wasser heraus.

Der Himmel ist in seinen vier Grenzen und die Erde ruht in dessen Mitte. Könnte die Erde um einen Fufsbreit vermindert werden, so würde auch die Urmaterie um einen Fufsbreit vermindert werden. Menschen werden diefs nicht erleben. Als die Formationen noch nicht vollendet waren, strebte schon das Obere nach Oben und das Niedere nach Unten, und aus diesem Grunde wurden alle Formationen vollendet. Wie noch mit den Trebern vermischter Wein, am Feuer gekocht, sich

sondert, so ward (sich sondernd) der Absatz aus der Urterie und alles Treffliche aus der Urkraft.

Die rastlose Umwälzung des Tages und der Nacht entsteht ch die doppelte, gegenseitig in nothwendiger Beziehung hende Norm des ruhenden und des bewegenden Princips. gt die Urmaterie einher zur Erzeugung der verschiedenen ttungen der Menschen und Sachen, dann erfolgt freie Herströmung auf allen vier Seiten. Wie bei einer Mühle unaufhlich eine freie Herausströmung auf allen Seiten Statt findet, erzeugt unaufhörlich die endlos umkreisende Urmaterie des mmels und der Erde | Menschen und Dinge. Aus ihr ent- 25 a.
ht das Starke und das Schwache; denn es giebt hinfällige d kräftige Menschen und Dinge.

Das Wort *Ty* (9992) heifst so viel, als Urkraft (*Li* 6942) er als Herrscher (*Tschu* 1218).

Das blaue Firmament (d. h. der Himmel), sich im Kreise ne Ende herumdrehend, erzeugt jedes Ding. Wenn man nun gt: der Himmel enthält den Menschen, so folgt daraus nicht, fs ihm (dem Himmel) auch alle Vergehen und Fehler (des enschen) zuzuschreiben sind; würde man aber sagen: der immel ist nicht der Allgebietende, so geht diefs wiederum cht an. Diefs mag nun Jeder, der da *will*, begreifen.

Frage. Ist der Gebrauch des Wortes *Thian* (für Himmel) ch den *King* oder nach den *Tschuan* | (d. h. nach den ka- nischen oder andern Schriften)[14]?

Antwort. Man kann sich, der klaren Auseinandersetzung gen, bald der Benennung: *blaues Firmament* (*Tsang tsang*, 0497), bedienen, bald der Benennung *Gebieter*, bald auch, enn man genau verfahren will, des Wortes *Urkraft*.

Der Himmel hat eine Relation, oder stützt sich vermittelst r Urmaterie auf die Formation der Erde, und die Erde hat iederum eine Relation, oder stützt sich vermittelst ihrer rmation auf die Urmaterie des Himmels. Der Himmel ist s Gehäuse der Erde, und die Erde ist blofs ein Gegenstand

14) Alle Chinesische Werke sind entweder *King* oder *Tschuan*: eine nennung, die ganz unserer herkömmlichen Eintheilung von heiliger und ofanliteratur entspricht. Nur weifs der Chinese Nichts von einer Inspition. Die Charactere sind abgedruckt in Klaproths *Supplément*, S. 77.

innerhalb des Himmels. Der Himmel bewegt sich vermittelst
der Urmaterie um die äufsere Peripherie, und deshalb kann die
25 b. Erde wie ein Balken | in der Mitte ruhen. Würde der Himmel
nur einen Moment in der umkreisenden Bewegung nachlassen,
so würde die Erde nothwendig herabstürzen. Man sagt kurz
und treffend: So lange die Erde oben ist, ist der Himmel.

Himmel und Erde kennen kein Erbarmen, deshalb gehört
ihnen das Opfer *Louy* (12,257 Basilius. Dieser Character
fehlt im Morrison), das Opfer des unerbittlichen Todes.

Frage. Hat der Himmel eine feste Form oder nicht?

Antwort. Er hat keine, sondern die Urmaterie bewegt sich
blofs sehr schnell im Kreise, wie der schnellste Wind. In der
äufsersten Peripherie bewegt sie sich aufserordentlich schnell
im Kreise einher, so dafs, wenn sie nur ein Wenig nachliefse,
die Erde alsdann aus dem Mittelpuncte abweichen und herab-
stürzen würde.

Es ist eine Behauptung der Anhänger des Tao, dafs an
einem hohen Orte, 10,000 Li hoch, der Wind deshalb sehr
stark sey, weil die Urmaterie (in dieser Höhe) sehr rein und
schnell sey; an niedern Orten sey aber die Urmaterie dicht.
Man kann sich Berge denken, dafs kein Mensch in dieser Höhe
aufrecht stehen kann, weil nämlich die Urmaterie zu schnell
ist. Es ist ein Satz der Lysao (11,932, 12,959), dafs es
neun Himmel gebe; die Tschu kia (4927, 2136) behaupten
ebenfalls mit Unrecht, dafs es neun Himmel gebe und dafs man
sie, wenn man streng forsche, auch sehen könne, indem alle
26 a. neun dicht seyen [15]). Da nun alle dicht seyen, | so halte man
dafür, dafs der innere Himmel ebenfalls dicht sey, aber weniger
(als die andern); der neunte sey dicht und zwar ganz aufser-
ordentlich, er ist gleichsam die Schale; der innere bewegt
sich auch schneller.

Das anfängliche Werden der Dinge begann durch die freie
Bewegung des ruhenden und des bewegenden Princips; aus bei-
den ward das bestehende Doppelprincip (das Männliche und das

15) Ich konnte in den mir zugänglichen Chinesischen Werken Nichts
weder über den Ursprung noch über die andern Ansichten dieser Secte
Etwas auffinden. Die neun Himmel sind namentlich aufgeführt in Klap-
roths *Supplément*, S. 126.

eibliche) vollendet. Sobald als aus der schaffenden und
zeugenden Urmaterie, gleichsam aus der prasselnden Bewe-
ung, Etwas hervorgegangen war, z. B. eine Laus: so war auch
bald das Doppelprincip, das Männchen und das Weibchen,
rhanden, und beide pflanzen sich dann, vermittelst des Saa-
as, reifsend schnell fort. Auf diese Weise wird das Her-
treten aller Dinge vom Nichtseyn zum Seyn.

Die Wörter *Thian* und *Ti* (10,095, 9955) bezeichnen die
rmation (des Himmels und der Erde) nach Unten (d. h. die
en eigene gröbere Substanz); die Wörter *Kien* und *Kuen*
06, 6690) bezeichnen die Formation nach Oben (d. h. die
n Himmel und der Erde eigene feine Substanz). *Thian* und
ist die formelle Hülle *Kiens* und *Kuens; Kien* und *Kuen*
die bewegende Natur *Thians* und *Ti's*[16]).

Des *Kien* Ruhe ist Selbstbeschauung (*Tschuen* 2197 B.),
ssen Bewegung grades Ausströmen, deshalb heifst er auch
r grofse Erzeuger; der *Kuen* Ruhe ist Versunkenheit in
h selbst, ihre Bewegung Beginnen, Oeffnen, deshalb heifst
räumliche Erzeugerin. Die Quelle des Rechten (Kongtse)
gt: *Kien* ist das Eins und zwar das Vollkommene, | deshalb
rd er der Ursprung und der Geist genannt; *Kuen* ist das
wei und zwar die Leerheit, deshalb wird sie Ausdehnung und
um genannt.

Ein Schüler verstand diefs nicht, bat, fragte und sprach:
e zwei gegenseitig in Beziehung stehenden Abschnitte setzen
utlich das formelle Verhältnifs aus einander; denn dadurch,
fs man sich den Himmel als das Gehäuse der Erde nach
ufsen denkt und die Erde innerhalb des Himmels, erklärt
n zugleich, dafs der Himmel die fundamentale Gröfse ist
d dafs das Verhältnifs der Urkraft zur Urmaterie Statt fin-
t, dafs die Erde aus diesem Grunde von dem Himmel bedeckt
rd, weil die Urmaterie des Himmels zur Vollendung (noth-
ndig) in der Erde seyn mufs. Die Erde empfängt nämlich
eses von der Urmaterie des Himmels, wodurch sie Raum

16) Diese Spaltung des Reinen und Unreinen, nicht allein im Himmel
d in der Erde, sondern auch in den einzelnen Elementen, findet sich
ch im Parsismus und daraus in der Lehre des Mani. Vgl. Neander,
llgem. Gesch. der christl. Religion u. Kirche, I. 2. 828 fg. gröfsere Ausg.

und Ausdehnung wird; sie ist die absolute Gröfse, woraus jegliches Ding wird, die eine absolute Fülle, woraus alle Dinge nach der Reihe hervorgehen und hervorströmen. In dieser Betracht wird wohl *Kien* das Eins und diefs das Inhaltsvolle (oder die Fülle) genannt; die Erde ist aber in der That, obgleich sie dicht ist, das Leere. Weil die Urmaterie des Himmels die Erde umfliefst, weil aus der Erde Alles hervor und wiederum zu ihr zurückströmt, in diesem Betracht wird sie *Kuen*, d. h. das Zwei und zwar die Leere genannt. Vergleichungsweise zu sprechen, so könnte man sich so ausdrücken: Die Erde als Form ist gleichsam die Lunge; wie das Princip (der Hebel) der Lunge, obgleich ihre Form dicht, die Leer-
27a. heit ist (so auch bei der Erde). Deshalb | hebt und senkt sich in ihr das Princip der Bewegung, die Urmaterie, und obgleich sie Metall und Stein enthält, so hindert diefs doch nicht, dafs die Erde nicht durchaus von ihr (der Urmaterie) durchdrungen werde. Die Erde empfängt dasjenige von der Urmaterie, wodurch sie alle Dinge hervorbringt und erhält?

Antwort. So ist es. Der Himmel ist gleichsam die Spange, wodurch das äufsere Gefäfs zusammengehalten wird; er bedeckt Alles vermittelst der Urmaterie. In Betracht, dafs er Anfang und Ende, Oeffnen und Schliefsen, Vollenden und Beginnen bwirkt, wird er *Kien*, das Eins, der Inhalt genannt. Die Erde ist blofs das Vermittelnde: die Urmaterie geht und kommt, hebt und senkt sich in ihr, und weil sie das Leere ist, macht sie das Heben und Senken, das Kommen und Gehen der Urmaterie möglich. Wodurch die Erde bedeckt wird, das wird das grofse Fundament genannt; wodurch die Urmaterie des Himmels gehalten wird, das wird Raum und Ausdehnung genannt. Nicht deshalb kann der Erde Ausdehnung beigelegt werden, weil sie ernährt, sondern weil die ernährende Erde die Urmaterie des Himmels ertragen kann, deshalb nur kann ihr Raum und Ausdehnung beigelegt werden. Könnte nun der Erde Raum beigelegt werden, ehe ihre Form vollendet ist? Nur dadurch, dafs die Erde von der Urmaterie des Himmels umfangen wird, kann ihr Raum und Ausdehnung beigelegt werden.

27b. *Frage.* | Itschuan sagt: Der Himmel heifst *Ti*, wo-

r durch sich selbst, weil er das Herrschende ist. Demnach
t also ein Herrscher?

Antwort. Der Himmel ist deshalb der Herrscher, weil
n Wesen ein sehr kräftiges und bewegliches ist, welches
h ohne Unterlafs bewegt. Weil diefs nun so beschaffen ist,
ist es nothwendig das Herrschende. Man vermag dieses
hl im Geiste zu erschauen, aber in Worte läfst es sich nicht
ssen. Deshalb sagt auch Tschuangtse in den zehn Ab-
hnitten (seines Werkes): Es ist einzig und allein die voll-
mmene Richtschnur; es ist einzig und allein der allenthal-
n Regierende. Ich aber erkläre: Man kann diefs Alles hin-
nglich erkennen durch die Urkraft[17]).

Lietse sagt: Der Himmel spendet die Urmaterie, Sonne,
lond und Sternbilder; er bewirkt, dafs die Urmaterie Licht
nthält.

Frage. Werden Himmel und Erde vernichtet werden oder
icht?

Antwort. Da sie Form und Urmaterie haben, wie ist es
möglich, dafs sie nicht vernichtet würden! Wenn aber Eines
ernichtet wird, so wird das Andere (also blofs Metamorphose).

Es ist ein Satz des Kangtsie, dafs Himmel und Erde
n gegenseitiger Relation stehen, und dieser Satz ist näher er-
äutert in der Erklärung der Tafel des Absoluten von Tscheou
se[18]). | Tschingtse sagt: Bewegung und Ruhe sind nicht 28 a.
ie Norm, *In* und *Yàng* sind nicht das Princip, das Rechte,
Eine, Höchste: könnte dieses die Astronomie nicht erschauen?

Antwort. Kangtsie's Wort verhält sich ganz recht, und
uch die Forschungen der Astronomen mufs man beachten.
Man wird alsdann das Feinste und Verborgenste erkennen,
wie der Commentar über das Kapitel *Youe ling* im *Liky* sagt.

17) Tschuangtse ist ein bekanntes Haupt der Secte Tao; er er-
cheint immer in Verbindung mit Laotse. *Histoire gén. de la Chine*,
VIII. 311. Tschuhi setzt hier dem Unbegreiflichen der Taosecte seine
Urkraft entgegen, woher er vermeint Alles erklären zu können.

18) Diese Erklärung der Tafel des *Tai ky* befindet sich bei vielen Aus-
gaben des *Iking*, und ist das bekannteste Werk des berühmten Tscheou
lien ky.

Eben so mufs man die Beobachtungen der Mathematiker unte
der Dynastie Tsin beachten.

Frage. Geht das Reine und Unreine zusammen aus de
Urmaterie hervor, hat das Harte wie das Weiche, das Schön
wie das Häfsliche sein Princip in der Urmaterie, oder stel
das Reine und Unreine in Beziehung zum Himmel, das Hart
und das Weiche aber, das Schöne und das Häfsliche zur Erde

Antwort. Tschin lao ong sagt: Die Urmaterie de
Himmels ist auch das Fundament der Erde. Diefs ward scho
mehrmals aus einander gesetzt.

Im Himmel und auf der Erde sind die Klassen aller Bi
dungen; jegliches Ding hat seine Bestimmung. Würde de
Himmel oberhalb still stehen, so würde die Erde alsbald hei
abstürzen und Nichts würde existiren können; denn nur durc
dieser Wirken sind die Dinge vorhanden. Deshalb heifst e
28 b. im *Iking:* | *Die grofse Tugend des Himmels und der Erd
ist die Zeugung*, und Tsching tse sagt: Durch die Zeugun
des Himmels wird die Norm; und ein anderes Mal betrachte
er sie (die Norm) wiederum als das Herz des Himmels un
der Erde; auch nennt er sie die Ordnung der Bewegun
und, um ganz deutlich zu werden, die Urkraft, so dafs nämlic
durch die Zeugung die Norm wird; ehe aber noch die Zeugun
geworden, war schon *Tao*. Als Kang tsie dieses hervorbrachte
erwiederte darauf Ju tsiao und sprach: Man behauptet (mi
Recht), Himmel und Erde stützen sich gegenseitig, die Forr
hat Grenzen, die Urmaterie hat aber keine Grenzen und da
Höchste ist die Urkraft. Diese Auseinandersetzung ist gan
der Vernunft gemäfs, und deshalb erklärt Itschuan diese
auch auf diese Weise.

Die Ordnung der Stunden.

Das Fundament des Himmels und der Erde ist das eine
Grofse des ruhenden und des bewegenden Princips. Ein Jahr wie
das andere geht aus ihnen hervor, ein Monat wie der andere
ein Tag wie der andere, Alles geht aus *In* und *Yâng* hervor.
29 a. | Die Urkraft des ruhenden und des bewegenden Princips und

er fünf Elemente mufs nothwendig immer und immer daseyn, asjenige nämlich, woraus später das Weltgebäude gegründet ird. Die fünf Elemente sind abwechselnd *In* und *Yâng*, je- s von ihnen enthält das ruhende und das bewegende Princip.

Die Blüthe der fünf Elemente ist der Mensch; ich sage, e Blüthe der fünf Elemente und nicht des ruhenden und des ewegenden Princips, weil nämlich die Elemente nothwendig rhanden seyn müssen, wenn der Mensch werden soll, so fs aber *In* und *Yâng* in den fünf Elementen enthalten sind. shalb sagt Tscheou tse: Das ruhende und das bewegende incip sind vereinigt mit den fünf Elementen; die fünf Ele- ente sind das Gehäuse, wovon (*In* und *Yâng*) sich nicht tren- n können. *In* und *Yâng* ist wie Eins und Zwei, so im lement) Holz Eins *Yâng* und Zwei *In*, so im (Element) Feuer ins *Yâng* und Zwei *In*. Das so Beschaffene (die Elemente) nn aber nicht mehr blofs *In* und *Yâng* genannt werden; ohl aber sind beide Principe, das ruhende und das bewegende, ihm. Wenn mich Jemand fragt, ob hier wohl dasselbe ein- ete, wie bei den vier Jahreszeiten, die man nicht Kälte und itze, sondern Jahreszeiten nenne, so antworte ich: So ist's[19]).

Im All war das ruhende und das bewegende Princip in der reinigung, deshalb sagt auch der Lehrer Tsching: es ist ofs die vereinigte Attractions- und Repulsivkraft (*hàn. ing.* Klaproth *Supplément*, S. 76. Lin. 3.), d. h. so viel, als das reinigte ruhende und bewegende Princip. (Nach dem Her- stretenden) ruhen sie aber niemals, sie verhalten sich wie Ur- che und Wirkung: *Yang* ist Ursache und | *In* ist Wirkung. 30 a.
uch kann man sagen: sie verhalten sich wie rechts und links, nks ist *Yâng* und rechts ist *In;* man könnte auch sagen, ie oben und unten, das eine Segment ist *Yâng* und das an- ere *In*.

Frage. Der Lehrer (der vorhin genannte Tsching) fragt:

19) Hier habe ich beinahe ein ganzes Blatt des Chinesischen Textes eggelassen, das sich auf die Chinesische Ansicht von der Wandelung der er Jahreszeiten und auf ihre sonderbare Physik bezieht; mit einer blo- en Uebersetzung wäre auch dem Leser gar nicht gedient gewesen. Man ufs nothwendig, um diese abgebrochenen Sätze zu verstehen, die sie er- uternden Stellen aus dem *Singli* gegenwärtig haben.

Im *Iking* heifst es, nämlich im *Iking* des Fohi: *In* und *Yâng* sind das Fundament des Todes und des Lebens und der doppelten, gegenseitig in nothwendiger Beziehung stehenden Ordnung u. s. w. Verhält sich diefs wirklich so?

Antwort. Obgleich *In* und *Yâng* zwei Begriffe sind, so sind sie in der That doch weiter Nichts, als der Tod und das Leben der einen Urmaterie; (sie sind) Vorwärtsschreiten und Zurückgehen, Vollenden und Beginnen: Vorwärtsschreiten ist *Yâng*, Zurückschreiten ist *In;* Beginnen ist *Yâng*, Vollenden ist *In. Vollenden* und *Beginnen* werden aber aus der einen Urmaterie: sie wirkt heraustretend von den ältesten Zeiten bis jetzt, endlos zwischen Himmel und Erde (im All). Deshalb kann die Thätigkeit des *In* und *Yâng* als *eine einzige*, oder auch als eine doppelte, gegenseitig in nothwendiger Beziehung stehende gefafst werden.

Frage. Nochmals wird gefragt: Ist die Production der Urmaterie *Yâng* und das Product *In*, oder ist diefs nicht so?

30b. *Antwort.* So ist's. | Es verhält sich mit der Urmaterie, wie bei dem Aus- und Einathmen der Nase: Ausathmen ist *Yâng*, Einathmen (oder den Athem an sich halten) ist *In.* Man könnte auch das Heraus- und Zurückkriechen der Schnecken in ihr Haus als Vergleichung aufstellen. Wird das Eingeathmete ausgestofsen, so schadet diefs nicht; wird aber ausgestofsen, was nicht eingeathmet wurde, so erfolgt der Tod.

Frage. Mit dem Ein- und Ausathmen verhält es sich wohl so: Der Athem vermindert sich wohl mit der Zeit, und hört er ganz auf, so erfolgt der Tod, oder ist diefs nicht so?

Antwort. So ist's. Die Zeugung hängt also demnach blofs von der Urmaterie ab.

Als sich das ruhende und das bewegende Princip innerhalb des Alls ordnungslos bewegten, war blofs wechselseitige Reibung und wechselseitiger Kampf innerhalb der Fundamental-Normalurkraft; das ruhende Princip ging unter, nach der Ausdrucke des *Fu king* (2396), und diefs ist die Norm des Himmels und der Erde. Um die Besiegung *Ins* durch *Yâng* auszudrücken, ist das Wort *untergehen* sehr gut; denn man kann gar nicht denken, dafs die Erde im All sich erhebe, ohne den Sieg des bewegenden Princips über das ruhende. Um es mit

nem Worte zu sagen: Alles ist durch die doppelte, gegenseiig in nothwendiger Beziehung stehende Ordnung, durch das hende und das bewegende Princip. Es verhält sich, wie Beginn und Vollenden der Dinge: Beginnen der Dinge ist *Yàng*, | 31a.
ollenden *In*. Es verhält sich, wie Wissen und Handeln: Wissen t *Yàng* und Handeln ist *In*. Das Werk des Tscheoutse[20]) tzt diese Ansicht klar aus einander. Man kann seine Unterchungen vergleichen.

Hong khiu sagt: Menschen und Dinge schwammen in der rmaterie vermischt und vereint durch einander; sie traten aber rvor vermittelst der doppelten, gegenseitig in nothwendiger eziehung stehenden Ordnung des *In* und *Yàng*. Diese Ordung ist die endlose Umwälzung, das grofse Gesetz des wanellosen Himmels und der Erde: sie flossen nach und nach ervor aus dem Vereinigten. Das ruhende und das bewegende Princip und die fünf Elemente schwingen sich in kreisender Bewegung: sie steigen auf und sinken nieder, gehen und kommen, und dadurch wird das Hervortreten der Menschen und aller Dinge möglich. Diefs ist das grofse Gesetz des wandelosen Himmels und der Erde.

Frage. Ist die Einheit Grund (*causa efficiens*) des Lebens?

Antwort. Hong khiu sagt diefs erläuternd sehr gut[21]): Man kann nicht annehmen, dafs das Zwei der Grund des Lebens sey; | denn jedes Ding ist in sich Eins und alle Gegen- 31b.
stände bewegen sich blofs um ihre Mitte (Wesen). Man nennt dieses das Gehen und Kommen des ruhenden und des bewegenden Princips, das Aufsteigen und Niedersinken, das sich Zurückziehen und wiederum sich Ausdehnen. Das Eins bleibt aber immerdar das Fundament, auf dieselbe Weise, wie der Zehner in 100, 1000 und 10,000; das Zwei kann durchaus nicht als dasjenige betrachtet werden, wodurch ein Ding wird, es ist blofs der Grund des Hervortretens. Zur Erläuterung setze ich hinzu: Alle Dinge der Welt sind dem Streben nach aus dem Eins; aber das Eins ist nicht im Stande sie hervorzubringen.

---

20) Wahrscheinlich in seiner Erklärung der Tafel des Absoluten.

21) Ich lasse hier zwei Zeilen weg, die eine das Werk Hongkiu's betreffende Bemerkung enthalten.

Demnach sind *In* und *Yàng* das Princip, wodurch alle Dinge hervorgebracht werden, und obgleich sie das Doppelte sind, so ziehen sie doch ihre Thätigkeit aus dem Einen. Diese Auseinandersetzung ist sehr gut und deutlich.

Obgleich Tschingtse die zwei Begriffe: *Geist* und *Schöpfung* (*Hao*, 4196, spontanes Hervortreten), schon erläutert hatte, so war diefs doch noch nicht ganz klar. Nun Hongkhiu hat das Heraustreten und in sich Verharren (Geist und Schöpfung) gehörig erforscht. Ein anderer Philosoph, Pekong, bemerkt dagegen, dafs das Streben, wenn es in Bewegung ist, Hervortretung vom Nichtseyn zum Seyn genannt wird; in sich vereint und zurückgezogen ist es blofs Geist (*Schin*, 9265). Man könnte auch so sagen: Das Eins ist der Grund des Strebens, das Zwei ist der Grund des Werdens, d. h. das Doppelte, gegenseitig in nothwendiger Beziehung Stehende ist bald in *In* und bald in *Yàng*. Ist es *In*,
32 a. dann sind | alle Kräfte in *In*; ist es *Yàng*, dann sind alle Kräfte in *Yàng*. Das Werden verfolgt gleichsam das Eins und treibt es gewaltsam verfahrend aus seinem Grunde, einen Tag und noch einen Tag, einen Monat und noch einen Monat, immerdar stofsend und drängend, bis das Jahr vollendet ist, und diefs ist das Werden. Tschihiang sagt: Das Eins ist der Lebensgrund, so wie es die Ursache ist der Bewegung und der Ruhe; seine Grenze ist deren Grenze; das Zwei ist die Ursache des Werdens, so wie der vollendeten Bewegung und der darauf folgenden Ruhe, eben so der vollendeten Ruhe und der darauf folgenden Bewegung.

Hongkhiu sagt: *In* ist das Beisammenseyn, *Yàng* das Trennen; in Wahrheit ist aber blofs das Eins. Hieraus kann man die Natur des *In* und *Yàng* erkennen.

Die fünf Elemente sind vereint in dem ruhenden und dem bewegenden Princip; *In* und *Yàng* sind vereint in dem Absoluten; *Tai ky* selbst entspringt aus dem Grenzlosen (*Wu ky*). Nach dieser Ansicht ist weder *In* noch *Yàng*, noch das Absolute (für sich) das eigentliche Fundament in der Zeit. Dafs nun aber *In* und *Yàng* seyen und abwärts ihre Richtung nehmen, diefs ist einzig und allein durch die Urkraft möglich, so dafs das Absolute (die Urkraft) sich gar nicht von *In* und

Yâng trennen läfst. Wer tief forscht, wird auch über die Zeit,
o das Absolute durch das ruhende und das bewegende Princip
och nicht zum Flufs gebracht wurde, | deutliche Einsicht er- 32 b.
gen; man wird, obgleich Alles noch vereint ist, es doch
schauen können. Ich erkläre dieses so: Als der Ausflufs aus
und *Yâng* noch nicht begonnen hatte, so zeigten sich des-
ungeachtet diese zwei Principe als die Quelle alles Wer-
enden; es fand keine Vermischung Statt zwischen *In* und
âng, sondern sie waren getrennt. Aus diesem einen Satze
ellt der in drei Momente zerfallende Grundgedanke[22]),
n möge nur genau darüber nachdenken. Im *Tong schu*[23])
eifst es: Dasjenige, welches, wenn es ruht, sich nicht von
ibst bewegen, wenn es sich bewegt, nicht von selbst zur
uhe kommen kann, das ist eine Sache (*res*); dasjenige aber,
elches (nach Lust) sich bewegt und nicht bewegt, ruht und
icht ruht, das ist Geist. Hieraus kann man Beider Natur er-
ennen.

Frage. Bewegung erzeugt *Yâng* und Ruhe *In*, oder (mit
ndern Worten) das Absolute ist die grofse Quelle; Bewegung
nd Ruhe sind gleichsam die Räder des Wagens. Das Abso-
te ist die Urkraft; die Urkraft kann aber nicht anders leben,
s durch Bewegung und Ruhe; Bewegung erzeugt das bewe-
ende und Ruhe das ruhende Princip. Die Urkraft wohnt in
er Urmaterie und kann nicht seyn ohne Bewegung und Ruhe,
hne die Räder des Wagens. Ich gebrauche das Gleichnifs
ines Wagens; denn dieser bewegt sich bald, bald ist er in
uhe; die Urmaterie ist auf dem Wagen; nach vollendeter
ewegung | ruht er und nach vollendeter Ruhe bewegt er sich 33 a.
iederum. Ist dem also?

Antwort. So ist's.

Frage. Bewegung und Ruhe sind nicht die Norm, *In* und
Yâng sind nicht das Fundament; denn die Bewegung besteht
us der von Oben sich herablassenden Ruhe zur Erzeugung

22) Eins *Taiky*, Zwei Ausflufs des *In* und *Yâng* aus diesem, Drei
usflufs aller Dinge vermittelst *In* und *Yâng* aus dem *Taiky* oder Ab-
oluten.

23) *Tong schu* (11,422, 9345) kann auch das *allgemeine Buch*, gleich-
am *die Bibel* heifsen; vielleicht ist es ein Kapitel der *King*.

hienieden, und die Ruhe ist die Bewegung, die sich von Oben herabgelassen und (Alles) hervorgebracht hat. Kann man wohl diese Auseinandersetzung annehmen?

Antwort. Sicherlich.

Frage. Das Absolute bewegt sich und erzeugt *Yâng*. *Yâng* ist also eher, als die Bewegung. Man könnte sich wohl auch so ausdrücken: Zuerst mufs die Kraft vorhanden seyn ehe man sie gebrauchen kann. Geht diefs wohl an?

Antwort. Die Kraft (*potentia*) war sicherlich das Frühere. Das Zweite nennt man Ruhe und diese erzeugt *In*. Hiermit will man blofs das wechselseitige, endlose Hervortreiben andeuten.

Um es mit einem Worte zu sagen: *In* und *Yâng* sind blofs die doppelte, gegenseitig in nothwendiger Beziehung stehende Ordnung; *In* selbst zerfällt wiederum in *In* und *Yâng* und *Yâng* ebenfalls in *Yâng* und *In*. Der Inbegriff des reinen Himmels ist das vollkommene männliche Princip; der Inbegriff der reinen Erde ist das vollkommene weibliche Princip. Obgleich das männliche dem Princip der Bewegung (*Yâng*) gleicht, so kann man dessen ungeachtet doch nicht sagen, dafs es das Princip der Ruhe nicht ebenfalls in sich enthalte; obgleich das weibliche dem Princip der Ruhe gleicht, so kann man dessen ungeachtet doch nicht sagen, dafs es das Princip der Bewegung nicht ebenfalls enthalte. Die Urmaterie des menschlichen Körpers gleicht dem bewegenden Princip, dessen ungeachtet enthält die Urmaterie | beide, *In* und *Yâng*. 33 b.
das Blut gleicht dem ruhenden Princip, dessen ungeachtet enthält das Blut *In* und *Yâng*.

Frage. Man könnte wohl *In* und *Yâng*, Bewegung und Ruhe zusammen, die grofse Kraft (das Urvermögen) nennen, deren Bewegung *Yâng* ist und Frühling und Sommer erzeugt, deren Ruhe *In* ist und Herbst und Winter erzeugt; man könnte sie wohl auch die Sonne nennen: der Tag ist *Yâng* und Bewegung, die Nacht ist *In* und Ruhe; man könnte sie auch die Zeit im Allgemeinen und jeden Augenblick im Besondern nennen: ohne Zeit weder Bewegung noch Ruhe, ohne Zeit weder *In* noch *Yâng*?

Antwort. Als *In* und *Yâng* weder Ruhe hatten noch Be

egung, konnte schon Alles, das Schiefe wie das Grade unterhieden werden. Das Schiefe ward links *Yâng* und rechts *In*, as Grade ward oben *Yâng* und unten *In*; aus dem kraftollen Streben ward *Yâng*, aus dem kraftlosen *In*; das Streen zu seyn ist *Yâng*, das vollendete Seyn ist *In*. Im *Tschingong* heifst es: Die Urmaterie des ruhenden und des bewegenden Princips hat in umkreisender Bewegung das Gewordene hervorgebracht; alles Trennbare vollendeten sie (diese beiden Principe) wechselseitig, abwechselnd sich unterwerfend und abwechselnd herrschend. Sie rieben sich wechselseitig im Chaos und trieben sich gegenseitig hin und her. Das sehnsüchtige Eins war (für sich) nicht vermögend, deshalb waren die Genannten (*In* und *Yâng*) vonnöthen [24]).

| *Frage.* Heoutschy fragt: Wenn *Yâng* das Verän- 34 a.
derliche und *In* das Bleibende ist, was heifst das nun, das Bleibende?

Antwort. *Yâng* tritt in Thätigkeit und aus ihm erfolgt *In*. *In* und *Yâng* sind aber in wechselseitiger Relation und beleben sich gegenseitig; das bewegende Princip ist gleichsam Osten und das ruhende Westen, *Yâng* ist gleichsam Süden und *In* Norden. Und so (bilden beide) ein gegenseitig in Beziehung stehendes Gewebe, wie Tag und Nacht, wie Hitze und Kälte; eins ist das Schiefe und eins ist das Grade. Diefs ist das Verhältnifs. Itschuan nennt diefs die *Wandelung*, d. h. das wechselseitig correspondirende, umkreisend sich bewegende Fundament des *In* und des *Yâng*. Das wechselseitig in Beziehung stehende Gewebe, das noch vereinigte Fundament des *In* und *Yâng* kann (nach ihm) nicht Urkraft genannt werden, sondern Wandelung; denn diese umfasse die zwei Willen.

In und *Yâng* entstehen beide aus der einen Urmaterie: wenn die ruhende Urmaterie in Flufs geräth, entsteht das bewegende Princip; wenn die fliefsende Urmaterie in Stockung geräth, entsteht das ruhende Princip. Als diese beiden gegenseitig noch keine Relation hatten, strahlte schon die Urkraft

24) Der *Tschingmong*, woraus diese Stelle entnommen ist, ist ein Werk des Philosophen Tschangtsai. Dieser lebte unter der Dynastie Song und starb 1077. *Hist. gén. de la Chine*, VIII. 292.

hervor. Tscheoutse nennt sie, in der Tafel des Absoluten, *die Mitte an sich.*

34b. | Als Form und Urmaterie noch in einander versenkt waren, bildeten *In* und *Yàng* vereint die Ordnung oder Norm (*Tao*). Die fünf Elemente hatten schon, als nämlich alles Uebrige noch nicht war, ihre Form, und zwar die zweite (nach Unten); *In* und *Yàng* hatten ebenfalls ihre Formation und ebenfalls nach Unten; indem aber *In* und *Yàng* vereint die Urkraft sind, so haben sie auch ihre Formation nach Oben. Die fünf Elemente haben zwar ihre bestimmte Formation nach Unten; indem sie aber ihrer Natur nach aus der Urkraft stammen, so haben sie auch eine Formation nach Oben [25]).

Frage. Es fragte Tsaytschang und sprach: Hat wohl der Himmel (eigentlich „die Spitze des Himmels") eine Beziehung zu der Natur ausgezeichneter Menschen; hat wohl der Mond (eigentlich „die Aushöhlung des Mondes") eine Beziehung zu der Natur gewöhnlicher Menschen? Sind die 36 *Kong* (6590) in den acht *Kua* und in den *Hiao* (3528) des *In* und *Yàng* enthalten [26])? Könnte man die Menschen und Dinge nicht auch nach den zwei Begriffen: *gut* und *schlecht*, eintheilen? Nochmals sprach er: Enthalten die 36 *Kong* die Reize (zum Guten und Bösen) und enthält der Mond auch solche Reizungen (die 36 Umkreisungen sind Frühling, ist deshalb auch der Mond Frühling!?).

Antwort. Das bewegende Princip ist das Gute und das ruhende Princip ist das Böse, wie diefs oft genug die Vollkommenen und Weisen gesagt haben; denn aus der aufrecht stehenden absoluten Urkraft erfolgen die zwei Entgegengesetzten, gegenseitig in nothwendiger Beziehung Stehenden, und
35a. daraus erfolgt nun Jegliches, | das einem Jeden Eigenthümliche. Kangtsie setzt diefs so aus einander. Er setzt nämlich die Urquelle der Dinge und fährt dann fort: Aus der graden Ur-

25) Das Wort *Hing* (3958), *Form, Gestalt,* schliefst immer den Begriff des Materiellen in sich, im Gegensatze zu dem Geistigen, dem Formlosen (*Wu hing*).

26) Diefs bezieht sich auf die Eintheilung und die Lehren des *Iking*. Vergl. *Chou king, traduit par Gaubil*, S. 406. und meine Abhandlung in den *Wiener Jahrbüchern der Literatur*, B. 71 (1835). S. 144 ff.

aterie entsteht der Mensch, aus der gebrochenen entstehen
e Dinge: diefs ist die Trennung des ruhenden und des bewe-
nden Princips; daraus erhellt das Kleinste wie das Gröfste,
d in der That umfafst dieser eine Satz Alles [27]).

Frage. Tsaytschang fragte und sprach: Hat der
nmel eine Beziehung zur Natur (*indoles*) vortrefflicher
d der Mond eine zur Natur gewöhnlicher Menschen? Dann
ifst es auch: Mit *In* und *Yàng* kann man sehr gut (das Gute
d Böse) erklären: das Böse entsteht aus *In*, das Gute aber
- *Yàng*, und diefs ist der Inhalt der *Kua* des Fohi, dafs
nlich aus *Yàng* das Gute und aus *In* das Böse entstanden
y. Wie oft haben dieses nicht die Weisen aus einander ge-
tzt! Aus der graden absoluten Urkraft sind die zwei Ent-
gengesetzten, nothwendig Correspondirenden hervorgegangen,
raus dann wiederum die Natur eines Jeden. Kann man die-
n angeführten Ausspruch bezweifeln? Der Lehrer Kang tsie
gt: Himmel und Mond vereinigt sind das Gebrochene und
rade; (sie bezwecken) dafs aus dem Streben das Viele her-
orgehe und dafs der Geist das Gradstehende sey. Ich weifs
icht, ob diefs | sich so verhält oder nicht? 35 b.

Antwort. Man kann aus einem der Nachwelt überlieferten
uche ersehen, dafs das Gute wie das Schlimme aus der Ur-
raft des Himmels entspringt. Es erfolgt das Schlimme, weil
nun der Natur nach nicht anders möglich ist. Giebt es
ohl Wasser, welches keinen Schlamm mit sich führt? Wenn
urch den einen Flufs *Yàng* erfolgt, woraus nämlich die Ge-
chtigkeit fliefst, so hat es mit dieser Aeufserung der Urkraft
och kein Ende: die Fülle treibt nochmals zur Thätigkeit, und
entsteht das Schlimme, z. B. die Vögel *Tschi-hiao* und *Fo-
o*, so wie die schlimmen giftigen Kräuter und Medicinal-
lanzen. Ist diefs nicht die Weise des Himmels und der Erde,
rzeugt diefs nicht die Urmaterie des ruhenden und des be-
egenden Princips? Ist's nicht so?

Aus dem vollen All ward alles Gewordene; *In* und *Yàng*

27) Diefs bezieht sich ebenfalls auf den *Iking*. Auf den graden und ge-
ochenen Linien beruht die ganze Lehre dieses Buches; die *Kua* selbst
d bekanntlich blofs veschiedenartig zusammengesetzte grade und gebro-
ene Linien.

sind Ende und Anfang, Fülle und Mangel der Urmaterie. Da
Princip der Bewegung beginnt im Norden, steigt im Osten un
reift im Süden; das Princip der Ruhe beginnt im Süden, er
reicht den Mittelstand im Westen und sein Ende im Norden
Deshalb ist das bewegende Princip links und die Kraft de
zum Guten Erziehenden und Erhaltenden; es ist dasjenige
woraus das Feste, das Leuchtende, das Starke, das Gerecht
(entspringt), mit einem Worte, es ist die Norm des Weisen.
36 a. Das ruhende Princip | hingegen ist rechts und ist die Kra
barbarischer Verletzungen und traurigen Mordens; es ist das
jenige, woraus das Weiche, das Dunkle, das Schwächliche un
Gewinnsüchtige (entspringt), mit einem Worte, die Norm ge
wöhnlicher Menschen. Der Vollkommene, der das *Hitse* (zun
Iking) verfertigte, (Kongtse) sagt: Durch die Linien de
Kua sind die Grenzen des Hinzugehens und Wegschreitens
des Endigens und Beginnens gegeben. Mit diesem Satze ha
der Vollkommene etwas Tiefes ausgesagt.

In und *Yâng* gehen aus der Urmaterie hervor; sie sin
beständig in gegenseitigem Kampfe, und sie müssen immer in
Kampfe seyn; daraus entsteht das Gute und das Böse, darau
der Ursprung des Verschiedenen. Deshalb hiefs es oben: Di
aus der Urmaterie entstehende Bewegung und Ruhe ist noch
nicht die Ordnung (das Naturgesetz); *In* und *Yâng* sin
nicht der Anfang, sie sind zusammen der Ursprung; sie sin
nicht getrennt nach früher und später, sondern in Beziehun
auf die Eigenschaft des Guten und Bösen, sie sind nämlich
selbst die Formation des Guten und Bösen, und daraus ent
steht wiederum die Natur des Menschen. Durch Erziehun
kann man bewirken, dafs die Neigungen des Menschen einzi
und allein gut und nicht schlimm werden; vergebens wird ma
aber sowohl das Böse als das Gute ganz auszutreiben sich
bemühen, indem, wie gesagt, sie sich gegenseitig durchau
nothwendig sind. Es ward aus einander gesetzt, dafs *In* un
Yâng die Formationen des Guten wie des Bösen in sich ent
halten und dafs sie sich gegenseitig nicht entbehren können
daraus folgt nun wiederum nothwendig, dafs die Natur ge
36 b. wöhnlicher Menschen | deshalb schlecht ist, weil sie die gute
Anlagen nicht ausbilden und hervorrufen; sie haben dere

ber, denn durch *In* wird nothwendig *Yâng* beurkundet. önnte man demnach nicht auch sagen: Der Weisen Leben ist ut, weil sie die bösen Neigungen nicht hervorrufen und diese mnach nicht hervortreten, obgleich sie dieselben haben, da rch *Yâng* nothwendig *In* beurkundet wird und man weifs, dafs r Weise nicht die Urkraft selbst ist? Man kann sich auch ausdrücken: Die vollendete Besiegung seiner selbst und der bstsucht ist die reine Gerechtigkeit und Urkraft, das nicht s einander Weichende, sondern die Gradheit des ruhenden d des bewegenden Princips, wo das Gute ohne alle Zuthat s Bösen auf festem Fundamente ruht. Dessen ungeachtet eht fest, was wir oben gesagt haben, dafs nämlich das Gute nd das Böse sich gegenseitig nothwendig sind. Mit einem orte, Gerechtigkeit und Vernunft, Reinheit und Maafs haben re Grenzen; vereint oder getrennt berühren sie sich immer- ar; sie wechseln endlos und sind überall nicht weit aus ein- nder. Daher mufs man, wenn vom Guten und Bösen, von *n* und *Yâng* die Rede ist, sich so ausdrücken: Stehen *In* nd *Yâng* grade, so ist Alles gut; sind sie schief, so ist Al- s böse. Es folgt der Ordnung gemäfs aus *Yâng* das Gute nd aus *In* das Böse, d. h. aus der Bewegung und Ruhe. Die ewegung ist aber gleichsam nur der Gast, die Ruhe ist der Herr. In der aus einander gesetzten Ordnung erfolgt Alles. Man möge | diese Idee im Geiste verfolgen, um sie ganz zu er- 37 a. assen. Man kann sie unmöglich in Worte bringen.

In und *Yâng* sind die Fülle zwischen Himmel und Erde; ie sind Tod und Leben, Enden und Beginnen, Schlufs und An- ang aller Dinge. Sie mischten sicherlich (vor der jetzigen eit) im Mittelpuncte (des Alls) das Gestaltete mit dem Ge- taltlosen; denn ein Nichts war nicht. Endlich nahmen aber ie Formen festen Bestand, die im bewegenden und ruhenden Princip verborgenen. Mit einem Worte, ehe noch *In* und *Yâng* waren, lagen schon alle Dinge offenkundig da in der Ur- raft; sie durchdrangen die Quelle des *In* und *Yâng*; da man edoch die werdenden Dinge noch nicht unterscheiden konnte, o nannte man sie blofs *In* und *Yâng*. Man kann aber das ruhende nd das bewegende Princip nicht von den Gestaltungen trennen, o dafs man sie auch aufserhalb derselben erkennen könnte.

In und *Yàng* sind in immerwährender Bewegung, ohne Unterlafs: sie treiben alle Kräfte der Norm hervor; Nichts wird, als durch diese beide. Es ward schon aus einander gesetzt, dafs sich Alles nur durch den wechselseitigen Beistand des ruhenden und des bewegenden Princips entwickeln kann. Diefs ist die Ordnung, dafs jedes Ding aus dem ruhenden und dem bewegenden Princip hervorgehe; diefs neigt sich diesem und jenes neigt sich jenem. *In* und *Yàng* ist das Princip
37 b. (*Tuan* 11,465), Bewegung und Ruhe ist die Form. | Die äufserste Bewegung wird Ruhe und die äufserste Ruhe wird Bewegung, deshalb ist im ruhenden Princip auch das bewegende und im bewegenden auch das ruhende enthalten; sie können als besondere sich nicht erhalten, und deshalb werden *In* und *Yàng* zusammen die *Ordnung* (*Tao*, 9945) genannt. Man könnte jetzt auch in Beziehung auf *In* und *Yàng* sagen: So lange das ruhende und das bewegende Princip noch nicht vereint wirkten, konnten die Dinge auch nicht werden; es war blofs eine Leere, — Nichts war vorhanden. Man kann diese Leere aber keineswegs ein Nichtseyn nennen und sie dem *Tao* gleichstellen; denn aus diesem *Tao* werden die Dinge. Wie nun das *Tao* an sich ist, kann ich nicht aus einander setzen; ich wollte blofs behaupten, dafs es von dem Leeren nicht verschlungen werden kann. Durch scharfes Nachdenken wird man wohl finden, warum dieser Satz so (und nicht anders) aufgestellt wurde.

Die milde und vollkräftige Urmaterie erreicht ihren höchsten Punct im Osten und Süden; die rauhe und eisige Urmaterie erreicht ihren höchsten Punct im Westen und Norden. Die *Li kia* (Astronomen) sagen, dafs *Yàng* in den Mitternachtsstunden (von 11 — 1) geworden und dafs es in dieser *Kua* sich auch wiederum erneuet, dafs *In* um die Mittagsstunden (von 11 — 1) geworden und dafs es um diese *Kua* sich wiederum erneuet. Die *Li kia* sagen: Das eine Princip regiert mild im Osten und Süden, das andere herrscht ge-
38 a. waltsam im Westen und Norden; sie setzen hinzu, | diefs bedeute die *Kua*. Von den drei Schulen (den Gelehrten, den Anhängern des Lao und des Fo) hat jede ihre Erklärung; aber die der Gelehrten und Astronomen sind so beschaffen, dafs sie

h wechselseitig gleichsam durchdringen. Die Worte, dafs
was werde durch die *Kua*, oder herrsche durch die *Kua*,
deuten dasselbe, und diese zwei Sätze widersprechen sich
nicht. Es steht nun fest, dafs man (beide Ausdrücke),
n man sie vereinen will, auch vereinen kann und dafs ihr
im Grunde genommen derselbe ist. Jener Satz: Osten
d Süden gehen durch das ruhende Princip hervor, bedeutet
z dasselbe, wie: *In* herrscht mild; jener Satz: Westen und
rden gehen aus dem bewegenden Princip hervor, bedeutet
z dasselbe, wie: *Yâng* herrscht kräftig. Daraus folgt, dafs
Fülle des bewegenden Princips im Frühling und Sommer
rscht, dafs aber *Yàng* nicht bleiben kann; dafs die Fülle des
henden Princips im Herbste und Winter herrscht, dafs aber
nicht bleiben kann, sondern, zu seinem Anfange zurückkeh-
nd, die fortgehende Zeugung möglich macht. Es heifst: Das
hende Princip geht aus Osten und Süden hervor, das bewe-
nde aus Westen und Norden. Daraus folgt einerseits, dafs
in dem höchsten Süden entspringt, dafs seine Herrschaft
det zu den Mittagsstunden und dafs es in Fülle blühet im
ten; andernseits folgt ebenfalls daraus, dafs *Yâng* | im 38 b.
chsten Norden entspringt, dafs seine Herrschaft endet zu
n Mitternachtsstunden und dafs es in Fülle blühet im Westen.
wird festgesetzt: *In* beginnt und ruht im Osten und Süden,
s dessen Erstarkung wird *Yâng* erzeugt; *In* ruht hingegen
Westen und Norden. Das ist das Fundament der *Kua*;
lehren, wie auf diese Weise die Ordnung und wie aus der
genseitigen Erkräftigung der Kampf entstanden. Ehe noch
und *Yàng* begonnen hatten, war Alles, wie oben gelehrt
rd, in Unordnung; Kraft und Gegenkraft konnten sich ge-
nseitig noch nicht durchdringen: die Menschlichkeit war
ch nicht durch das feste *Yàng* geworden, so wie durch das
eiche *In* noch nicht die (strafende) Gerechtigkeit. Es ist
r, dafs aus diesen Beiden die Handlungen hervorgehen: Her-
rbringen ist Sache der Menschlichkeit und Strafen Sache der
erechtigkeit. Alle drei Schulen sind hierin einverstanden.
ie Himmel und Erde, obgleich sie Urmaterie enthalten, in
eziehung stehen zu dem weichen *In*, eben so hat das Stra-
n eine Beziehung zum Festen.

Man erklärt die zwölf *Kua* folgendermafsen: *Yang* b
gann in den Mitternachtsstunden (von 11 — 1) und ward vol
endet in den Morgenstunden (von 9 — 11); *In* begann in d
39 a. Mittagsstunden (von 11 — 1) und ward vollendet | in d
Abendstunden (von 9 — 11). In Beziehung auf die Urmater
der vier Jahreszeiten heifst es: *Yàng* begann in den Morge
stunden (von 3 — 5 des Morgens) und ward vollendet in d
Nachmittagsstunden (von 1 — 3 des Nachmittags); *In* began
in den Abendstunden (von 3 — 5 des Nachmittags) und wa
vollendet in den Morgenstunden (von 1 — 3 des Morgens)[28]

Die fünf Elemente.

Frage. Es fragte einst ein scharfer Forscher der Literatu
und sprach: Da nun die Natur sowohl des ruhenden als d
bewegenden Princips und der fünf Elemente von einer un
derselben Urmaterie ernährt wird, so ist wohl auch dere
Natur blofs eine und dieselbe?

Antwort. So ist's. Auch sagt man: Das Gleiche ist di
Urkraft und das Ungleiche ist die Urmaterie; und wiederum
Dasjenige, wodurch der Ordnung gemäfs das Werden der fü
Elemente erfolgt, das ist eines jeden Dinges Natur.

Frage. (Kang)tsie fragte und sprach: Als noch kei
Baum da war, so wurden daraus die Bäume; als noch kei
Feuer da war, so ward daraus das Feuer, — ist diefs Alle
41 a. aus | einer Urkraft?

Antwort. Der Lehrer antwortete und sprach: Man kan
das Licht zum Beweise anführen: das Licht ist die Quelle de
Klarheit und Dunkelheit, und doch ist blofs ein Licht.

Das Reinste der Urmaterie ist der Geist. Metall, Holz, Wasse
Feuer und Erde sind als solche nicht Geist; der Geist ist abe

---

28) Der Leser wird an diesem sehr consequenten Unsinne scho
genug haben, und ich lasse deshalb hier ein Blatt weg. Wenn man nu
den Grundgedanken festhält, dafs nämlich die Wärme (*Yâng*, das gut
Princip) in der höchsten Kälte beginnt und diese (*In*, das böse Princip
wiederum in der höchsten Hitze: so wird man die Consequenz der Folge
rungen leicht einsehen. Tschu tse setzt übrigens eine genaue Kenntnif
des *Iking* bei seinen Lesern voraus.

jenige, wodurch Metall, Holz, Wasser, Feuer und Erde sind. iem Menschen ist der Geist die Urkraft, dasjenige nämlich, urch Menschlichkeit und Gerechtigkeit, Sitten, Weisheit und ue sind.

Obgleich man behauptet, dafs Metall, Holz, Wasser, Feuer, und die fünf Elemente die ihnen eigenthümliche Natur alten: so enthalten sie doch alle einen Theil der Urkraft. s wird man leicht einsehen; denn Kang tsie hat diefs reflich erforscht.

Der Himmel ist das Eins, und hieraus ward das Wasser; Erde ist das Zwei, und hieraus ward das Feuer. War ein- das Wasser und vereint nach Unten, so war, wie man sich ken kann, das Wasserelement vorhanden; war das Holz, ward der weiche Grund; das Metall, | so konnte der 41 b e Grund hervorgehen. Die Erklärung der fünf Elemente *Tschi mong* ist sehr gut. Daselbst heifst es auch: Das z ist die feinste Blüthe der Erde, so wie dann (im Gegen- il) Wasser und Feuer zusammen nicht aus der Erde her- gehen. Im ersten Abschnitte des *Tschi mong* wird diefs sehr erklärt, und man braucht kein einziges Wort zu verändern.

Frage. Es fragte Hoang fsetsching und sprach: Ha- die Fundamentalkräfte des Metalls, des Holzes, Wassers Feuers wohl eine Beziehung zur Erde?

Antwort. Der *Tschi mong* giebt eine gute Erklärung; es ist daselbst: Die Fundamentalkräfte des Metalls und Holzes en eine Beziehung zur Erde, nicht aber die des Wassers Feuers.

Frage. Das Feuer hat seinen Anhaltspunct am Holze und d von diesem erzeugt, es bezieht sich also in keinem Fall die Erde, oder ist's nicht so?

Antwort. Das Feuer ist die Thätigkeit eines Leeren.

Frage. Das Feuer entstand wohl, als die Urmaterie er- t wurde, oder ist's nicht so?

Antwort. So ist's. Wasser und Feuer sind das Feine; tall und Holz sind das Grobe. Auch die Erde gehört zum ben.

Frage. Wie definirt man das ruhende und das bewegende ncip und die fünf Elemente?

Antwort. Schao kang tsie definirt sie durch die Worte *Geheimnifs der Norm;* Hong ku definirt sie mit den Worten *das Durchdringen der Urkraft;* Pe ouen und I tschuan
42a. | mit dem Worte *Leben.* Die Untersuchungen Tscheou's Meou's und Schu's zielten ebenfalls darauf hin; aber ihre Lehre ist nicht so weit durchgedrungen, um die Elemente als Theile der Urkraft zu erkennen. Kin fu sagt: I tschuan hat dieses noch nicht ausgesprochen, wohl aber Pe ouen und Wang tsay, diese haben schon die Wahrheit erfafst.

In hat sein Fundament in *Yâng*, und *Yâng* hat sein Fundament in *In:* das Wasser ist innerlich hell und äufserlich dunkel; das Feuer ist innerlich dunkel und äufserlich hell. Hong ku sagt: Die reine Natur des *In* und *Yâng* findet sich zusammen an einer und derselben Stätte. Diese Ansicht hat Grund.

Das ein wenig Glänzende enthält Schatten, das durchaus Glänzende ist fern von allem Schatten; ein wenig Glänzende ist Metall und Wasser, durchaus Glänzendes das Feuer und die Sonne. Wasser und Feuer sind die Urmaterie: sie gehen hervor durch die Bewegung und sie werden bewegt durch den Flufs, — sie sind die Kräfte der äufsersten Leere. Als sie vollendet waren, ward aber keine Ruhe, sondern es wurden Holz und Metall, und dann erst erfolgte Ruhe. Die zuerst gewordenen, Wasser und Feuer, und (die spätern) Holz und Metall wurden der Erde anvertraut, so wie (die andern) fünf Metalle: alles Gewordene bewegte sich in der Erde.

42b. | Um es mit einem Worte zu sagen: das All erzeugte die Dinge, zuerst das Reine und Klare, und darauf erfolgte das Unreine und Dichte. Der Himmel erzeugte zuerst das Wasser und hierauf die Erde das Feuer. Diese zwei Wesen sind das Klarste und Reinste der fünf Elemente; Metall und Holz sind schwerer, als Wasser und Feuer; die Erde ist noch schwerer als Metall und Holz. Wie dieſs bei der Musik der Fall ist *Luy luy* ist schwer und unzart im ersten Grade, *Kong* ist noch schwerer und unzarter, alsdann folgt *Nan*, alsdann *Kio* alsdann *Tschy* und am allerletzten *Ju*[29]).

29) Ueber diese verschiedenen Tonarten steht eine Abhandlung in den zweiten Bande der *Mémoires sur les Chinois.* Vgl. auch Meng tse, von Julien, Bl. 28 des Chinesischen Textes.

In *In* und *Yâng* sind die fünf Elemente enthalten: Holz
Feuer sind *Yâng*, Metall und Wasser sind *In*. Sind
(die Elemente) getrennt, so sind sie; sie sind aber auch
ts desto weniger, wenn sie noch vereint sind. Das Holz
hält sich wie das erste Zeichen des zehnjährigen Cyclus,
a genannt; das Feuer wie das dritte, *Ping* genannt; die Erde
das fünfte, *Meou* genannt; das Metall wie das siebente,
ng genannt; das Wasser wie das neunte, *Jin* genannt.
diese (d. h. alle diese ungeraden Zahlenverhältnisse) bezie-
sich auf das Princip der Bewegung; alle andere cyclische
chen (oder gerade Zahlenverhältnisse), *I*, *Ting*, *Ki*, *Sin*
Kuei genannt, beziehen sich auf das Princip der Ruhe.
rch diese Auseinandersetzung erlangt man auch die Einsicht
der Urkraft des Unbiegsamen und Nachgiebigen, so wie
den fünf Cardinaltugenden [30]).

Frage. Das erste ist Wasser, das zweite Feuer, das dritte 43a.
lz, das vierte Metall, das fünfte Erde. Der Anfang des
erdens in der Urmaterie geschah auf eine verborgene Weise,
war lau und Nichts weiter. Aus der laulichen Wärme ent-
nd eine grofse feuchte Hitze, aus dieser Hitze das Zer-
llen in Theile, aus diesem Zerfallen in Theile das Feste und
s dem Festen der formelle Grund; dieser besteht aus fünfen,
gleich im Grunde sie zusammen blofs eines sind. Ist diese
klärung richtig und vernunftgemäfs?

Antwort. Man merke auf die Erklärung des Wu teou-
an, nach welcher nämlich Alles, was geschieht, aus den fünf
rundvorrichtnngen (Elementen) hervorgeht. Es ist der Ver-
nft gemäfs, dafs Alles auf dieser Anordnung beruhe. Dieser
isspruch hat einen guten Sinn.

Frage. Die zwei Urmaterien (*In* und *Yâng*) und die fünf
lemente erzeugen alle Dinge; die eine öffnet und die andere
hliefst. Sie verändern sich und produciren auf eine zahllos
annichfaltige Weise, und doch ist diefs immer die eine Urmaterie
er fünf Elemente. Aus den Wandelungen des Wassers und des

30) Die cyclischen Zeichen werden auch hier, wie sonst häufig, dazu
braucht, um blofse Zahlenverhältnisse anzudeuten, wie das Gerade und
ngerade und dergleichen.

Feuers entstehen Donner und Wind; diese enthalten wiederum das Ungleiche und Verschiedene der zwei Urmaterien. Die Schu setzen fest, dafs alle Dinge durchaus so vorbereitet waren (in der Urmaterie), wie die Urmaterie selbst, wodurch die Menschen erhalten werden. Alles war vorbereitet, das Schiefe wie das Gerade.

Frage. Wenn man sagt: alle Dinge sind vorbereitet, so heifst diefs wohl nur so viel, als: alle Dinge sind in so weit vorbereitet, dafs sie durch die fünf Elemente vollendet werden
43 b. können, sowohl | das Grofse als das Kleine. Man möge aber wohl bedenken, dafs Alles noch versenkt und noch nicht zur Klarheit gekommen ist?

Antwort. Die Urmaterie der fünf Elemente ist gleichsam das Warme und Kalte, die Kälte und Hitze, das Trockne und Nasse, das Harte und Weiche, dasjenige, welches die Mitte des Alls anfüllt. Jedes Ding erhält sich und war in der fünf (Elementen) vorbereitet: nur durch sie ward Alles und Jedes.

Frage. Die Anordnung und Aufzählung bezieht sich wohl auf ihre Entstehung in der Zeit, und deshalb hiefs es (in folgender Ordnung): Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde; Wasser und Holz aus *Yàng*, Feuer und Metall aus *In*, wie diefs die vollendete Tafel (des Absoluten) aus einander setzt, nach der angegebenen Ordnung. Warum nennt man aber Wasser und Holz *Yàng* und Feuer und Metall *In*?

Antwort. Der Himmel erzeugte zuerst das Wasser und hernach die Erde das Feuer; der Himmel in der dritten Potenz das Holz, die Erde in der vierten das Metall: Eins und Drei sind *Jàng*, Zwei und Vier sind *In*.

Frage. Die Ordnung in der Aufzählung der fünf Elemente bezieht sich wohl auf die (Aeufserungen) der Urmaterie: Holz, Feuer, Metall, Erde und Wasser. Holz und Feuer sind
44 a. *Yàng*, | Metall und Wasser sind *In*, und man führt sie wohl in dieser Ordnung auf in Betracht ihrer Thätigkeit. Warum heifst nun Holz und Feuer *Yàng*, Metall und Wasser aber *In*?

Antwort. Man giebt ihnen aus demselben Grunde diese Namen, aus welchem man von den vier Jahreszeiten Früh-

g und Sommer *Yâng* nennt, Herbst und Winter aber
31).

Lafst uns nun hier Alles zusammen fassen, lafst uns auf-
len die Productionen der ernährenden Urmaterie und aus
gleichsam einen Auszug machen. *In* und *Yâng* zertheilen
und werden die fünf Elemente; in jedem der fünf Ele-
nte sind aber *In* und *Yâng* zugleich: eins und zwei sind
iz, drei und vier sind Feuer; der Frühling hat eine Bezie-
g zum (Element) Holz und die Sonne zum Feuer. So verhält
ich mit den Jahren, Monaten, Tagen und Stunden. So
ge die Urmaterie der fünf Elemente noch nicht vorhanden
r, waren diese (Jahre u. s. w.) auch noch nicht vorhanden;
waren nicht 1, 2, 3 und 4. Als sie vorhanden war, hatte
eine Beziehung zu *In* und *Yâng*, und diefs ist die Urma-
ie der zweimal Fünf. Des Menschen Urmaterie enthält so-
hl das Reine als das Unreine, das Edle wie das Gemeine,
ges und kurzes Leben. Alles ward durch sie, und deshalb
det sich auch das Verschiedene ungesondert neben einander
reiht. *Yâng* bewegte die in ihm verschlossene Ruhe und
zeugte Wasser, Feuer, Holz, Metall und die Erde. *In* und
âng zusammen sind die Urmaterie, sie erzeugen das Funda-
ent der fünf Elemente; Himmel und Erde erzeugen die Dinge.
ie (reinen Theile) der fünf Elemente waren zuerst allein da;
e gewöhnliche Erde ward aus der reinen Erde. War die
eine Erde mit der Masse umgeben, dann konnte sie die Me-
lle, Holz und dergleichen in sich aufnehmen. Wie hätte
nne die fünf Elemente, ohne *In* und *Yâng* eine Vermittelung
n All Statt finden können! Diese Sieben | waren zusammen 45 a.
kochender Gährung, auf dafs der feste Grund der Dinge
elegt werden, die fünf Elemente sich ausbreiten und die vier
eiten in Thätigkeit gerathen konnten. Die Elemente Metall,
olz, Wasser und Feuer beziehen sich (jedes einzelne für
ch) auf Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Glänzend
rchschreitet die Erde die vier Jahreszeiten, wenn der Frühling

31) Tschu tse setzt hier, wie an vielen andern Stellen der Natur-
ilosophie, den Theil der Chinesischen Weltweisheit voraus, der *Sing li*
Anthropologie und Kosmologie) genannt wird. Deshalb lasse ich hier
ieder eine Stelle, als für sich allein ganz unverständlich, weg.

sich auf das Element Holz bezieht, und rein und klar erfolgen dann die zwölf Monate. Durchschreitet die Erde auf eine glänzende Weise die Jahreszeiten, so enthält eine jede Zeit achtzehn glänzende Tage, (in allen vier Jahreszeiten) zusammen zwei und siebzig. Enthält die Sommerszeit achtzehn glänzende (heitere) Tage, alsdann ist die Urmaterie der Erde sehr klar und das Metall des Herbstes wird entstehen. Diefs kann man aus der Tafel (des Absoluten) ersehen: Holz erzeugt Feuer, Metall, Wasser u. s. w. Alle Dinge haben ihren Anfang und ihren Höhepunct, wo sie sich wechselseitig berühren, so dafs das Feuer in Erde sich verwandelt und die Erde in Metall. Dieses allein dringt in das Innere der Erde; alles Uebrige nähert sich ihm, aber es bleibt doch zurück. Diefs ist klar.

II.

Der Prophet Jonas,

ein Assyrisch-Babylonisches Symbol.

Von

D. Ferdinand Christian Baur,

ordentlichem Professor der Evangelischen Theologie zu Tübingen.

Ein in der *Evangelischen Kirchen-Zeitung*, Jahrgang 1834, N. 27–29 S. 209–228 erschienener, mit i unterzeichneter Aufsatz: *Ueber das Buch Jonas. (Ein apologetischer Versuch.)*, stellt aufs Neue die grofse Divergenz der Ansichten, die noch immer auf dem Gebiete der Alttestamentlichen Theologie einander gegenüberstehen, klar vor Augen. Auf der einen Seite betrachtet die am allgemeinsten verbreitete, aus der modernen Mythentheorie hervorgegangene Ansicht, wie sie der Verfasser der genannten Abhandlung S. 211 bezeichnet, das Buch als Volkssage oder Legende, ohne das ursprünglich zum Grunde liegende Factum näher bestimmen zu wollen, im exilischen, nach einer neuern Ansicht sogar im Maccabäischen Zeitalter

rfafst, und zu einem Lehrzwecke verarbeitet, dessen Tendenz e antitheokratische und universalreligiöse sey. Auf der anrn Seite glaubt der Verfasser der apologetischen Abhandlung ht nur die historische Wahrheit des Buches aus den Zeitumnden vollkommen rechtfertigen zu können, sondern ihm zuch auch einen Standpunct anweisen zu müssen, auf welchem über die bestehende Theokratie hinausgehe und seine Eigenmlichkeit hauptsächlich in seinem symbolisch-prophetischen aracter darlege. „Das ausdrückliche, auf göttlichen Befehl rnommene Predigen unter einem heidnischen Volke," so aracterisirt der Verfasser S. 225 den eigenthümlichen Standnct des Buches, „sey für einen zum Wächter über *Zion*, den einigen Sitz der Gottheit, wo sie sich sichtbar offenbare, setzten Propheten etwas Aufserordentliches, ja Einziges in iner Art. Der Prophet selbst sey sich dieses Ungewöhnlichen wufst; er repräsentire darin den der göttlichen Gnadengegenart in Israel sich lebendig bewufsten Theil der Theokraten; r lebe in der Theokratie, und gegen seinen eigenen Willen müsse r dem höheren, göttlichen, dessen Endabsicht er nicht zu rchschauen vermöge, sich beugen. Nicht minder merkwürdig nd einzig in seiner Art sey der Erfolg seiner Bufspredigt. Während Israel in Sünden versunken sey, sehe man ein heidisches Volk den Gott Israels anrufen, in Bufse zu ihm sich inwenden. Die Geschichte der Theokratie kenne nichts Gleiches in dieser Art. Dadurch aber eben trete unsere Begebenheit aus den Schranken der Theokratie heraus und erhalte einen Neutestamentlichen Character. Das, was mit der Alttestamentlichen Verfassung in einen gewissen Gegensatz trete, ey eben weise Fügung des Herrn gewesen, um seinem Volke tets die erhabene Seite seiner künftigen Bestimmung vorzuführen, um es vor jedem einseitigen Particularismus zu bewahren, und diesen vielmehr in seiner Beziehung auf das Reich Gottes auf Erden auffassen zu lehren. So werde denn auch die Geschichte des Jonas eine symbolische. Sie sey ein Vorbild derjenigen erhabenen Epoche, wo *allen Völkern Bufse und Vergebung der Sünden gepredigt werden sollte* (*Luc.* 24, 47.), wo Israel in seinem schnöden Undanke die Botschaft des Heiles von sich stofsen, dieselbe aber dann allen Heiden

(hier durch die Niniviten individualisirend dargestellt) dargereicht werden würde. Der erhabenste Beruf des Propheten sey auf diese Weise in Jona realisirt worden, ein Beruf, den der Herr in seiner ganzen Würde selber darlege, wenn er zu Jeremias spreche: *Siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche, dafs du ausreifsen, zerbrechen, verstören und verderben sollst, und bauen und pflanzen* (1, 10.). Was die übrigen Propheten durch ihre Weissagungen den anderen Völkern verkündeten, ihre Bestrafung und Vernichtung, aber auch einen Tag des Heils, der auch für sie anbrechen würde, das bestätige Jonas durch die That, indem er in ihrer Mitte als Bufsprediger auftrete, und sie schon eine Vorempfindung jenes Segens schmecken lasse, der ihrer in den Zeiten der Erfüllung wartete. So sey sein Buch nun auch im eigentlichen Sinne ein ächt prophetisches, seine Geschichte bilde einen der bedeutendsten Typen des Alten Bundes. Auf diesen *allgemein* typologischen Character des Buches beziehe sich nun auch unstreitig der Erlöser, wenn er das Beispiel der Niniviten den ungläubigen Juden vorhalte, die am jüngsten Gerichte durch jene beschämt werden würden, *Luc.* 11, 30. 32. *Matth.* 11, 41."

Es ist nicht zu leugnen, dafs der Versuch, die historische Ansicht vom Buche Jonas zu rechtfertigen, von selbst nothwendig macht, sie mit der symbolischen und typischen in Verbindung zu setzen. Wenn auch, wie der Verfasser S. 221 bemerkt, „was das Wunder selbst anlangt, für diejenigen, welche Wunder nicht a priori bezweifeln, hier nicht der mindeste Grund dazu vorhanden ist," so dringt sich doch auch dem Wunderglaubigen immer wieder die Frage nach einem des Wunders würdigen Zwecke auf. Je aufserordentlicher, je wundervoller, je abweichender von der gewöhnlichen Ordnung der Dinge das Geschehene ist, desto gewisser können die Zweifel, die sich dagegen erheben, nur dadurch niedergeschlagen werden, dafs auch der Zweck, welcher durch das Wunder realisirt werden sollte, ein nicht minder aufserordentlicher und in seiner Art einziger ist. Woraus soll aber ein solcher Zweck erkannt werden, wenn doch die Erzählung des Geschehenen selbst über den Zweck, dessen Voraussetzung zur Rechtfertigung der historischen Ansicht für nothwendig erachtet wird, keine

sdrückliche Belehrung giebt? Man betritt nun den Weg r symbolisch-typischen oder allegorischen Erklärung, deren eschichte allerdings den Beweis giebt, dafs es dem Scharfnue und der Einbildungskraft der Interpreten nie schwer georden ist, die zur Rechtfertigung der vorausgesetzten Wunder thwendig scheinenden Zwecke aufzufinden. In diesem Sinne ebt daher auch der Verfasssr des apologetischen Versuchs er das Buch Jonas gern zu (S. 221), „dafs der volle Zweck s Wunders erst aus der typischen Beziehung der Geschichte Jonas ganz klar erkannt werden kann.“ Die Ansicht, die h die historische nennt, ist daher in Wahrheit keine andere, s die symbolisch-typische oder allegorische. Je kühner und rofsartiger aber auf der einen Seite die Folgerungen sind, die an auf diesem Wege aus den gegebenen Thatsachen zieht, und weniger auf der andern Seite der Antheil geleugnet werden ann, welchen der Natur der Sache nach die Subjectivität des rklärers an jeder typischen oder allegorischen Erklärung at[1]): desto weniger kann es denen, die sich auf diesen

1) Diese Subjectivität kann sich nicht unzweideutiger zu erkennen geben, als in der Cautele, die auch der Verfasser des apologetischen Versuchs S. 226 für nothwendig erachtet: „man müsse bei allen Typen die Regel wohl festhalten, dafs nicht Alles und Jedes an ihnen ohne Unterschied hervorzuheben sey; am meisten gelte diese Bemerkung aber von der Geschichte ungehörigen Personen, nie dürfe hier die Vergleichung des Typus und Antitypus zu weit ausgedehnt werden.“ Wird aber einmal der Grundsatz aufgestellt, was in diesem oder jenem Buche der heiligen Schrift als Geschehenes erzählt wird, sey einzig nur wegen der typischen Beziehung und Bedeutung, die es habe, geschehen, und der Inhalt eines solchen Buches könne daher nur typisch erklärt werden: so ist es blofse Willkür, diesem Grundsatze auch wieder den einschränkenden Grundsatz zur Seite zu stellen, es dürfe nicht Alles typisch genommen werden; denn warum sollte nicht, so gut das Ganze für typisch erklärt wird, auch alles Einzelne für typisch gehalten werden dürfen? Dafs es der Vernunft besser einleuchten will, Diefs oder Jenes nicht typisch zu nehmen, kann doch von dem Standpuncte aus, auf welchen sich diese typisch-allegorische Erklärung stellt, nicht mit gutem Grunde geltend gemacht werden, da sie nicht sicher seyn kann, ob sich nicht in diesem Interesse der Vernunft vielmehr nur jenes rationalistische Interesse geltend machen will, welchem, wie überhaupt in Sachen des Glaubens, so auch in der Erklärung der h. Schrift nicht das Geringste eingeräumt werden darf. Warum soll also nicht Alles und Jedes,

Standpunct zu stellen bedenklich finden, verargt werden, wenn sie vor Allem die Frage noch in nähere Erwägung ziehen zu

---

sondern nur das Eine, nicht aber das Andere typisch genommen werden, und warum soll nicht derjenige Typolog der vollkommenste Interpret seyn, welcher den der Voraussetzung nach bei einem Buche der heiligen Schrift, wie das des Propheten Jonas ist, allein anwendbaren Grundsatz der typischen Schrifterklärung am consequentesten durchführt? Gesetzt aber auch, es müsse eine solche Einschränkung gemacht werden, wer soll dann in jedem einzelnen Falle bestimmen, was typisch zu nehmen ist, oder nicht? Wird nicht der eine der typischen Erklärer des Typischen weit Mehr, der andere weit Weniger annehmen zu müssen glauben, der eine Diefs, der andere Jenes für typisch halten, der eine diesen, der andere einen andern typischen Sinn in demselben Zuge der Erzählung finden? Wie ist es überhaupt möglich, dafs nicht die gröfste Verschiedenheit der Erklärungen entsteht, und zuletzt die ganze Schrifterklärung der Willkür und Subjectivität des Einzelnen anheimfällt? was doch gewifs nicht als eine grofse Empfehlung dieser ganzen Ansicht überhaupt angesehen werden kann. Will man sich aber, wie diefs der Verfasser des apologetischen Versuchs thut, für die zuvor erwähnte Cautele auf die Auctorität eines Augustin berufen, welcher *De civit. Dei*, XVI. 2. schön bemerke: *non omnia, quae gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt, sed propter illa, quae aliquid significant, etiam ea, quae nihil significant, attexuntur:* so zeigt ja gerade das Beispiel der alten Allegoristen und Typologen deutlich genug, welche Willkür und Principlosigkeit in der allegorisch-typischen Erklärung stets geherrscht hat, und welche grofse Nachtheile für die Protestantische Theologie daraus entstehen müfsten, wenn sie zu diesen alten Verirrungen wieder zurückkehren wollte. Wie Wenig hat doch auch Augustin für jenes *aliquid significare* und *nihil significare* nur eine Regel aufzustellen gewufst! Wie willkürlich diese ganze Ansicht in ihrer Anwendung auf das Buch Jonas ist, mag hier schon das Eine zeigen: Soll Jonas ein Typus und Symbol von Christus seyn, so ist unstreitig das Merkwürdigste der dreitägige Aufenthalt desselben im Bauche des Seethiers. „Diefs ist," sagt der Verfasser des apologetischen Versuchs S. 227 mit eben diesen Worten, „in jener Geschichte offenbar der merkwürdigste, aus der Geschichte allein keineswegs zu erklärende Umstand." Wie auffallend ist nun aber, wenn doch die ganze so wunderbare Begebenheit sich nur wegen dieses typischen Zweckes ereignet haben soll, dafs gerade in dem Hauptmomente keine wahre Uebereinstimmung zwischen dem Typus und Antitypus Statt findet! Denn nicht *drei Tage und drei Nächte*, wie von Jonas 2, 1. ausdrücklich gesagt wird, befand sich Jesus im Grabe, sondern nur *eine* Nacht. Wie soll man sich diese Differenz erklären, und wie ist es möglich, eine von Anfang an beabsichtigte typische Beziehung anzuerkennen, wenn gerade dieser Hauptpunct nicht zutrifft? Man kann

üssen glauben, ob die Grundlage, auf welcher ein solches ebäude aufgeführt wird, mit Recht als eine historische an-

erdings sagen, es sey dieſs nur eine Nebensache, auf welche nicht so el ankomme: aber eben dieſs ist das Willkürliche dieser ganzen Ansicht, s Momente, die der Voraussetzung nach für Hauptmomente gehalten erden sollten, wieder für Nebensachen erklärt werden müssen. Bei *Mat-us* 12, 40. wird zwar die typische Beziehung gleichfalls so angegeben: *ωσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας:* aber der Widerspruch mit dem Factischen des Todes Jesu ebt dessen ungeachtet derselbe, und die Aufgabe des Interpreten muſs her vor Allem dahin gehen, diesen Widerspruch so viel als möglich zu en. Erwägt man nun den Zusammenhang der ganzen Stelle bei Mat-äus genauer, so erhellt schon hieraus, daſs das Hauptmoment des *σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου* (v. 39.) nicht der drei Tage und drei Nächte dauernde ufenthalt des Jonas im Bauche des Seethiers seyn kann, sondern jenes *σημεῖον* kann sich nur auf das verdammende Urtheil beziehen, das jene *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς*, an welche die Worte Jesu gerichtet sind, ch selbst sprach, wenn man ihren beharrlichen Unglauben mit einem eispiele von Reue und Buſse verglich, wie sich uns ein solches an den iniviten nach der Erzählung des Buches Jonas vor Augen stellt. Wie sich der Person und Sendung des Jonas (so wie sie in dem Buche seines amens erzählt ist, wobei, wie sich von selbst versteht, die Frage über as Factische der Erzählung nicht in Betracht kommt, da die Erzählung jedem Falle, wie sie nun einmal als etwas Gegebenes vor uns liegt, as veranschaulichende Beispiel, um das es zu thun ist, enthält) uns dar-ellt, was die Niniviten nach dem offen erklärten Willen Gottes thun ollten und wirklich thaten: so stellt sich in der Person und Sendung esu dar, was seine Zeit- und Volksgenossen thun sollten, aber, ganz nders, als die sie beschämenden und laut gegen sie zeugenden Niniviten, icht thaten. In diesem Sinne sagt daher *Lucas* 11, 30.: *Καθὼς ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευίταις, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ*, und nur mit dieser Erklärung stimmt das sowohl bei Matthäus als bei Lucas Folgende zusammen. Denn wie das: *ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε*, und das: *ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε*, nicht blofs auf etwas Einzelnes und Zufälliges ehen kann, sondern nur auf die ganze Erscheinung und Sendung Jesu: o kann auch unter dem *σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου* nichts Anderes ver-tanden werden, als die ganze Erscheinung und Sendung Jesu, sofern urch sie die bestimmteste und feierlichste Willenserklärung Gottes in Be-iehung auf das, was von den Menschen zu ihrer Bekehrung und ihrem eile geschehen sollte, gegeben wurde. Da nun der Ausspruch Jesu chon durch diese Erklärung einen vollkommen befriedigenden, oder viel-ehr nur durch diese Erklärung den dem Zusammenhange entsprechenden

zusehen ist. Die hieraus sich ergebende Ansicht mag zwar als die nichthistorische bezeichnet werden, die Grundsätze

---

Sinn erhält, und da überdiefs *Lucas* von jener weitern Ausdehnung der Parallele mit Jonas bei *Matthäus* v. 40. (ὥσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας) Nichts weifs, was sich kaum erklären liefse, wenn das Hauptmoment des σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου gerade hierin zu suchen wäre, vielmehr gerade statt dieses Zusatzes bei Matthäus an derselben Stelle das allein in den Zusammenhang Passende: καθὼς ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευίταις, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ (v. 30.) giebt: so sind wir zu der Voraussetzung berechtigt, was *Matthäus* v. 40. weiter giebt, sey eine erst später dem Ausspruche Jesu gegebene Erweiterung, indem man jenes ἔσται bei *Lucas* v. 30., das nur auf das künftige Gericht geht (ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, *Matth.* v. 41. *Luc.* v. 32.), auf den Tod und die Auferstehung Jesu bezog, und somit das Parallele des σημεῖον auch auf das Schicksal der beiden in das Verhältnifs eines Typus und Antitypus zu einander gesetzten Personen ausdehnte. Bei dieser Erweiterung blieb nun freilich nichts Anderes übrig, als sich über das Unpassende der drei Nächte beliebig hinwegzusetzen. Eine so unpassende und unwahre Parallele kann aber doch gewifs nur auf die Rechnung eines spätern Referenten kommen. Auch der Verfasser des apologetischen Versuchs will S. 226 davon ausgehen, „dafs der Evangelist Lucas den Ausspruch Christi dem Hauptgedanken nach, Matthäus ganz denselben, nur auf detaillirtere Weise liefere;" er fährt dann aber sogleich (S. 227) so fort: „Was nun der Erlöser von der Geschichte des Jonas besonders hervorhebt, ist der dreitägige Aufenthalt desselben im Bauche des Seethiers. Diefs ist nun auch in jener Geschichte offenbar der merkwürdigste, aus der Geschichte allein keineswegs zu erklärende Umstand. Warum mufs Jonas grade diese Zeit hindurch in jener Todesgefahr bleiben? Das Geheimnifsvolle dieses Factums, sein räthselhafter Character, wenn man es in sich selbst betrachtet, löst sich nur in befriedigender Erklärung auf, wenn man den Jonas als typische Person auffafst. Der Herr betrachtet dasselbe als Vorbildung seines Todes: *Auf gleiche Weise wird des Menschen Sohn im Innern der Erde drei Tage und drei Nächte seyn* (*Matth.* 12, 40.). Das Zweite aber, was in dieser Beziehung zwar minder ausdrücklich, aber doch *implicite* nothwendig in jenen Worten enthalten ist, ist die Beziehung jener Geschichte auf die *Auferstehung* Christi. Diefs liegt in den nicht minder nachdrücklich hervorgehobenen Worten: *drei Tage und drei Nächte.* Nur diese Zeit über war der Prophet im Leibe des Seethieres geblieben; nicht minder wunderbar war seine Errettung aus der Todesgefahr, wie er zurückgegeben wurde nach diesem Zeitpuncte dem Reiche der Lebendigen." (In diesem Reiche der Lebendigen befand sich übrigens der Prophet doch auch, so lange er, selbst lebend, im Bauche des lebenden Seethiers sich befand.)

bst aber, auf welchen sie beruht, sind gleichwohl keine
dern, als die der historisch-grammatischen Interpretation,
e sich diese von jeher der typischen oder allegorischen ge-
über behauptet hat, und nur aus den Schwierigkeiten,
che mit dieser letztern verbunden sind, wenn sie der noth-
dige Schritt seyn soll, welcher noch geschehen mufs, um
historische Ansicht auf genügende Weise zu rechtfertigen,
es sich erklären, warum bei den zahlreichen Angriffen,
che die Geschichte des Buches Jonas schon von den ältesten
ten an erfahren hat, wie der Verfasser selbst bemerkt S. 212,
e Anzahl derjenigen Theologen, welche die historische Ansicht

---

r wird nicht nur die Differenz der drei Nächte, die doch ein Erklärer,
cher überall mit so grofsem Nachdruck auf den ächt historischen
racter des Buches Jonas dringt und über alle von seiner Ansicht ab-
ichende Erklärer ein so strenges Urtheil fällt, gar nicht so leicht neh-
n sollte, mit keiner Sylbe berührt, sondern auch der auffallende Wi-
spruch begangen, dafs als der Hauptgedanke des Ausspruchs Christi das
gegeben wird, was bei *Lucas* sich findet, während doch gerade dasjenige,
s der Verfasser unmittelbar nachher als den Hauptgedanken hervorhebt
l in der ganzen Abhandlung als die Hauptsache betrachtet, der drei-
ige Aufenthalt des Jonas im Bauche des Seethiers, von *Lucas* auch
ht einmal angedeutet ist. Wie kann demnach als Hauptgedanke ange-
men werden, wovon der Schriftsteller nicht einmal spricht? Es läfst sich
ifs nur daraus erklären, dafs der Verfasser des apologetischen Versuchs
raussetzte, dieser angebliche Hauptgedanke liege an sich schon in dem
sdrucke: τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου, sofern das Wort σημεῖον an
h schon den Begriff des Wunders in sich schliefse. Allein das Wort
μεῖον bezeichnet überhaupt Alles, woraus Etwas erkannt wird, insbeson-
re dasjenige, woraus die Absicht und der Wille Gottes erkannt werden
nn und soll, wie z. B. *Matth.* 16, 3. unter den σημεῖα τῶν καιρῶν doch
wifs nicht blofs Wunder zu verstehen sind. Nur die Wundersucht der
klärer ist es, die dem Worte σημεῖον überall die Bedeutung Wunder auf-
ngen zu müssen glaubt, also dieselbe Eigenschaft, die Jesus *Matth.* 12,
ff. an den Schriftgelehrten und Pharisäern rügt, die von ihm ein σημεῖον
sehen verlangten und ihn zu dem Ausspruche über das σημεῖον Ἰωνᾶ
προφήτου veranlafsten. Bei einem solchen Erklärer kann es dann
h nicht befremden, wenn derselbe S. 227, in Beziehung auf die 2te
lage des *Commentars* von D. Lücke *über das Evangelium des Johannes*,
welcher (S. 426) zu 2, 19. die Bemerkung sich findet: „nach Lucas 11, 29 ff.
rede Jesus *Matth.* 12, 37 ff. gar nicht von seiner Auferstehung, sondern er
verstehe unter dem σημεῖον Ἰωνᾶ das κήρυγμα Ἰωνᾶ, also die Predigt des
Evangeliums," nur von seinem *Erstaunen* zu sprechen weifs!

festgehalten und vertheidigt haben, doch verhältnifsmäfsig sehr gering ist."

Die nichthistorische Ansicht von einem seinem Inhalt nach historischen Buche mufs entweder eine klar und bestimmt sich darlegende Idee, zu deren Einkleidung der historische Stoff sich leicht und natürlich darbietet, oder traditionelle Sagen, auf deren Grundlage auch eine freier gestaltete Erzählung sich bilden konnte, nachzuweisen im Stande seyn. Weder das Eine noch das Andere ist bei dem Buche Jonas bis jetzt auf eine befriedigende Weise gelungen. Der schon öfters gemachte Versuch, die Geschichte desselben als eine freie Dichtung zu nehmen, ist immer wieder an der Schwierigkeit gescheitert, die verschiedenen Bestandtheile seines Inhalts auf eine und dieselbe Hauptidee zurückzuführen und in ihr zu einer Alles zusammenfassenden Einheit zu verknüpfen. Unstreitig hat die historische Grundlage des Buches weit mehr das Aussehen einer Volkssage, in welcher mehr der Mythus als die Idee vorwaltet; diese Ansicht kann aber nur in dem Falle Anspruch auf Anerkennung machen, wenn sie in der Tradition und dem religiösen Leben der Völker, in deren Kreis das Buch gehört, wirklich solche Elemente nachzuweisen weifs, aus welchen der Ursprung einer Erzählung, wie die in ihm enthaltene ist, sich begreifen läfst.

Den ersten Versuch, die Geschichte des Buches Jonas mit heidnischen Mythen und Volkssagen zusammenzustellen, machten diejenigen Theologen, welche, wie Gerhard Johann Vossius und Bochart, von der Ansicht ausgehend, daß die heidnische Religion und Theologie grofsentheils nicht Anderes sey, als eine verfälschende Nachbildung der Alttestamentlichen Geschichte und Religionslehre, auch dem Hebräischen Jonas ein solches Gegenbild geben zu können glaubten. *Pene extra controversiam omnem ponimus*, sagt in diesem Sinne Vossius (*De orig. et progr. idolol.* II. 15.), *fabulam de Hercule in balaenae ventre commorante fuisse conflictam ex prophetica Jonae nostri historia.* Sind diese Parallelen gegründet, so hätten wir uns demnach nur auf den entgegengesetzten Standpunct zu stellen, um, was jene Theologen als das Abgeleitete ansehen zu müssen glaubten, für das

sprüngliche zu halten; ob aber die Parallele selbst ihren
en Grund hat, fragt sich vor Allem. Was Vossius a. a. O.
int, ist der Mythus von *Herakles* und *Hesione*. Schon
mer weifs von einem Kampfe, welchen Herakles im Lande
Troer mit einem an der Küste erscheinenden Meerunge-
er (*κῆτος*) zu bestehen hatte (*Il.* XX. 144 ff.). Nach Apol-
lor, *Biblioth.* II. 5., Diodor IV, 42. und Andern raffte es,
Poseidon gesandt, mit der steigenden Meeresfluth die auf
Ebene wohnenden Menschen hinweg. Göttersprüche ver-
digten Befreiung von diesem Unglück, wenn der König
medon seine Tochter Hesione dem Meerungeheuer zum
fs aussetzte. Hesione wurde daher an die Felsen in der
e des Meeres angefesselt; Herakles aber rettete sie und
tete das Ungeheuer. Die Scene dieses Kampfes wurde nun
Spätern so ausgeschmückt, dafs sie den Herakles in den
enen Rachen des Ungeheuers hineinspringen und drei Tage
dem Innern desselben verweilen liefsen [2]). Lykophron
nt daher in der *Cassandra* v. 33 f. den Herakles den
ιέσπερος λέων, ὃν ποτε γνάθοις Τρίτωνος ἡμάλαψε κάρχαρος
ων, wozu Tzetzes in seinen Scholien zu Lykophron, nachdem
die gewöhnliche Erklärung von *τριέσπερος*, dafs *Ζεὺς τρεῖς*
πέρας εἰς μίαν μεταβαλὼν συνεκάθευδε τῇ Ἀλκμήνῃ, angeführt
t, bemerkt: *Τριέσπερον τὸν Ἡρακλέα λέγω καλεῖν τὸν Λυκό-*
φρονα διὰ τὸ ἐν τῷ κήτει τρεῖς ἡμέρας ποιῆσαι, ἃς ἑσπέρας κα-
τ διὰ τὸ ἀφώτιστον καὶ σκοτεινὴν εἶναι τὴν γαστέρα τοῦ θηρίου.
Στὰς ὡπλισμένος περὶ τὸ στομίον, ὡς κεχηνὸς ἐπήει τὸ
τος, ἀθρόως τῷ τούτου ἐμπεπήδηκε στόματι, τρισὶ δὲ ἡμέραις
θεν κατακόπτων αὐτὸς, ἐξῆλθεν ἀποβεβληκὼς καὶ τὴν τῆς
τοῦ κεφαλῆς τρίχωσιν. Cyrill von Alexandrien, welcher
seiner Erklärung des Buches Jonas diesen Mythus auch schon
rglichen hat, wie er sagt, nicht um durch solche Mythen
s Göttliche zu beglaubigen, sondern um die Unglaubigen zu
derlegen, *ὅτι τῆς παρ' αὐτοῖς ἱστορίας ὁ λόγος οὐκ ἀπό-*
ητα ποιεῖται τὰ τοιάδε τῶν διηγημάτων, sagt gleichfalls mit

2) Man vgl. über die Quellen des Mythus Heyne in den *Observatt. Apollodor.* p. 158. De Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.* 3. Aufl. S. 341.

Berufung auf Lykophron: *Ἡρακλέα φασὶ, τὸν Ἀλκμήνης κ… Διὸς, καταποθῆναι μὲν ὑπὸ κήτους, ἐκδοθῆναι δὲ πάλιν ἐκ τ… ἐμφύτου θερμότητος, ἐψιλωμένης αὐτῷ τῆς κεφαλῆς, καὶ μόν… τριχὸς πεπονθότι τὴν ἀπόφασιν.* Analog wäre also hier wenigste… das Verschlungenwerden von einem Ungeheuer und das dre… tägige Verweilen in demselben. Da aber gerade diese Haup… züge erst bei dem späten Lykophron sich finden, so könn… sie nicht als ursprüngliche Bestandtheile des alten Myth… angesehen werden, und es liefse sich sogar wohl denken, da… der so manchen fremdartigen Stoff zusammentragende Alexa… driner die in Alexandrien ohne Zweifel schon damals bekann… Geschichte des Propheten Jonas dazu benutzt habe, den alt… Griechischen Mythus mit ihr auszuschmücken. Was uns al… zur Vergleichung noch übrig bliebe, wäre blofs der Kampf d… Herakles mit einem Ungeheuer zur Errettung der Hesion… Da der Mythus in dieser Form die gröfste Aehnlichke… mit dem Mythus von *Perseus* und *Andromeda* hat, so wä… dieser letztere Mythus ganz besonders zu vergleichen, inde… sich ausdrücklich auch die Angabe findet, der Schauplatz d… Heldenthat des Perseus sey Joppe gewesen. Diesen Umstan… hat der Verfasser der genannten apologetischen Abhandlun… benutzt, um nicht die Geschichte des Jonas aus dem Myth… zu erklären, sondern vielmehr ihn selbst aus ihr abzuleite… „Was bei dieser Fabel," sagt derselbe S. 220 f., „besonders merk… würdig ist, ist der Umstand, dafs, während die älteren Schrift… steller die Fabel nach Aethiopien hin setzen, jüngere sie nac… Joppe an die Hebräische Küste, der Eingebornen Traditio… zufolge (Pausanias 4, 35, 6.), verlegen. Das nennt Strabo… allerdings noch die Tradition „einiger" (XVI. 2.) und sagt, e… sey eine Veränderung des Mythus [3]) vorgegangen, die sich nich… blofs aus Unkunde der Geographie erklären lasse (I. 30.). Die…

3) Von einer Veränderung des Mythus spricht eigentlich Strabo nich… Er sagt nur I. 42 f.: *εἰσὶ δ' οἳ καὶ τὴν Αἰθιοπίαν εἰς τὴν καθ' ἡμᾶ… Φοινίκην μετάγουσι, καὶ τὰ περὶ τὴν Ἀνδρομέδαν ἐν Ἰόππῃ συμβῆναί φασιν… οὐ δήπου κατ' ἄγνοιαν τοπικὴν καὶ τούτων λεγομένων, ἀλλ' ἐν μύθου μᾶλ… λον σχήματι,* womit nur gesagt werden soll: Einige geben als Schauplat… der Begebenheit auch Phönicien und Joppe an, wie es überhaupt zum… Wesen des Mythus gehört, auf diese Weise zu variiren.

für uns, die wir den Schlüssel zu jener Veränderung be-
en, nun ganz klar. Man suchte sich der Sage von Perseus
bemächtigen; die Phönizier glaubten sie zu ihrem Eigen-
m machen zu können, auf ein wunderbares Faktum fu-
nd, was in dieser Gegend sich ereignet hatte." Diese An-
t läfst sich, wie ich glaube, in keinem Falle rechtfertigen.
Mythus von Perseus und Andromeda stellt, wie der My-
e von Herakles und Hesione, welcher nur eine andere Form
elben Mythus ist, seinem ursprünglichen Sinne nach nichts
eres dar, als den feindlichen Conflict des Meeres mit dem
lande[4]). Das Meerungeheuer, das, von dem zürnenden
eidon gesandt, in Verbindung mit der überschwemmenden
eresfluth das Land verheert und die Bewohner in Angst
Noth versetzt, ist ein Symbol des das Land überwältigen-
Meeres, und das diesem gewaltsamen Andrange der Meeres-
h ganz besonders ausgesetzte Land ist in der Andromeda
Hesione personificirt, wie der Mythus so oft Städte und
nder in Jungfrauen und Königstöchter verwandelt. In der

4) Hug, so viel mir bekannt ist, der einzige der neuern Mythologen,
cher den Mythus von Perseus und der Andromeda genauer behandelt hat,
t in seinen *Untersuchungen über den Mythos der berühmtern Völker
alten Welt, vorzüglich der Griechen*, S. 283 f., folgende Deutung:
dromeda ist als königliche Tochter Sinnbild des Hauptstroms von
ypten, des Nil; die Felsen, an die sie gefesselt wird, sind die den Nil
ngenden Kataracten Nubiens; die Hülfe, die ihr Perseus leistet, ist die
chbrechung derselben, um dem Strome Luft zu machen und ihn in seinem
ürlichen Laufe sich bewegen zu lassen; das Ungeheuer, das die Jungfrau
verschlingen droht, ist von dem angehäuften Wasserschwalle zu verstehen,
cher den Strom in seinem Laufe aufhalten, mit sich vereinigen und in
en See verwandeln will. Diese Deutung kann ich deswegen nicht für die
tige halten, weil schon die Erwähnung der Nereiden und des Poseidon
ht erlaubt, nur an einen durch den gehemmten Lauf des Nil entstan-
en See zu denken. Die Nereiden und Poseidon weisen, wie das κῆτος
st, offenbar auf das Meer hin, und der Mythus kann daher nur von
n Conflicte des Meeres mit dem Festlande verstanden werden, wie ein
cher da Statt findet, wo das heftig brandende, mit aller Gewalt an das
r heranfluthende Meer das Land gleichsam verschlingen zu wollen
eint. Daher kann nun auch Aethiopien als Schauplatz dieser mythi-
en Begebenheit nicht im spätern engern, sondern nur im ältern unbe-
mmtern Sinne genommen werden.

an den Meeresfelsen hangenden, dem Ungeheuer zum Rau ausgesetzten Königstochter ist die dem Lande von dem Meer drohende Gefahr in ihrem höchsten Momente aufgefafst. Zu Befreiung der Königstochter und zur Errettung vom Landes unglück erscheint hier Perseus, dort Herakles, weil diesen be den Heroen besonders überhaupt alle zur Wohlfahrt der Vö ker und der Cultur des Landes dienende Anstalten zugeschric ben wurden. Jenes

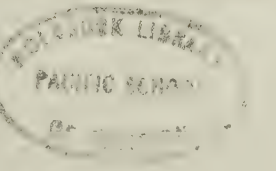
Τεῖχος ἀμφίχυτον Ἡρακλῆος θείοιο
Ὑψηλὸν, τό ῥα οἱ Τρῶες καὶ Παλλὰς Ἀθήνη
Ποίεον, ὄφρα τὸ κῆτος ὑπεκπροφυγὼν ἀλέοιτο,
Ὁππότε μιν σεύαιτο ἀπ᾽ ἠϊόνος πεδίονδε (*Il.* XX. 145 ff.)

war nichts Anderes, als ein das Land der Troer gegen di verheerenden Ueberschwemmungen des Meeres schützende Wall. Der Mythus von Perseus und Andromeda wird vo den ältesten Dichtern nach Aethiopien verlegt, worunter wi bei der unbestimmten Bedeutung, die dieser Name in de ältesten Zeit hat, nicht an das eigentliche Aethiopien, sonder an ein am Meere gelegenes Land des südöstlichen Asiens z denken haben. Dafs er aus dem südöstlichen Asien in das süd westliche und zwar gerade nach Joppe verlegt wurde, kann nich befremden. Nach dem wahren Sinne des Mythus wurde ma ja an die Noth der Andromeda und den Kampf des Perseu überall erinnert, wo derselbe Conflict des Meeres und Fest landes Statt fand, das Meer mit der vollen Gewalt seine Brandungen an die Meeresküste und die sie umgebenden Fel sen schlug. Durch die Heftigkeit der Stürme und Brandunge zeichnet sich aber ganz besonders das Meer in der Nähe vo Joppe aus, dessen Hafen als einer der unsichersten und schlechtesten am Mittelländischen Meere beschrieben wird [5]). Je natürlicher sich hieraus diese doppelte Localität des Mythus von Perseus und der Andromeda erklärt, desto unnatürlicher

5) Man vergl. Ritter, *Erdkunde*, Th. 2. (erste Ausg.) S. 399.: *Korallenriffe ziehen an ihm vorüber bis Gaza, welche die Taue der Schiffe zerschneiden und die Schiffe leicht den Stürmen preisgeben. Keins liegt hier an der Küste voll starker Brandungen noch vor den häufigen Westwinden geschützt. Bei Stürmen ziehen sie es vor, das offene Meer zu suchen.*

gewifs die Vermuthung, die Bewohner von Joppe seyen nur wegen auf den Gedanken gekommen, sich den Mythus von seus anzueignen, weil sich an ihrer Küste das Wunder mit as zugetragen habe, desto willkürlicher der Schlufs: so ig Joppe der ursprüngliche Schauplatz des Mythus von eus gewesen sey, so wenig lasse sich auch an der factien Realität des Wunders mit Jonas zweifeln! Was hat der Mythus von Perseus, wenn er richtig verstanden und ts, was ihm fremd ist, in ihn hineingelegt wird, mit der chichte des Jonas gemein, als das Eine, dafs hier, wie dort, Meerungeheuer erscheint? Wie leicht konnte man sich h ohne eine solche Veranlassung, wie das Wunder des Jowar, in dem stürmischen Meere vor Joppe die Erscheinung s Meerungeheuers denken, wenn man einmal ein besonde- Interesse hatte, den Mythus von Perseus und Andromeda diese Gegend zu ziehen! Und wie verschieden ist überdiefs Bedeutung, in welcher wir dieses Meerungeheuer in dem thus des Perseus und in der Geschichte des Jonas zu nehn haben, da es in jenem in jedem Falle nur ein Symbol r überschwemmenden Meeresfluth ist! Hieraus möchte h daher ergeben, dafs der Mythus von Perseus und Andromeda, und eben so auch der völlig gleichlautende von Heras und der Hesione weder zur Bestätigung der Realität s im Buche Jonas erzählten Wunders, noch zur Erklärung sselben aus einer heidnischen Volkssage benutzt werden nn, da die Analogie, um das Ganze aus ihr zu erklären, e zu entfernte und unbestimmte ist.

So wenig aber solche Parallelen befriedigen können, wenn an nicht blofs einzelne Nebenzüge, sondern die Hauptpuncte, f welche sich die Vergleichung beziehen mufs, ins Auge fst, so sehr mufs man sich wundern, wie man andere, weiter liegende, nicht blofs der Griechischen, sondern der rientalischen Sagengeschichte angehörende Mythen und Symle bisher ganz unbeachtet lassen konnte. Fassen wir die eschichte des Propheten Jonas, wie sie in dem Buche seines amens erzählt ist, in ihren allgemeinsten Zügen auf, so ist n Hauptzug derselben, welcher zu characteristisch ist, als afs er nicht vor Allem die Aufmerksamkeit auf sich ziehen



mufs, der aus der Tiefe des Meeres nach Ninive kommende und den Bewohnern dieser Stadt das göttliche Gesetz verkündigende Prophet. Einen solchen Propheten hatten aber jene Gegenden schon seit uralter Zeit in dem Babylonischen Oannes, dessen Geschichte der Chaldäer Berosus in seinen Chaldäischen Geschichten ausführlich erzählt hatte. „Ein Ungeheuer mit zwei Füfsen," so giebt Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, B. II S. 73 f. (2. Ausgabe) das Wesentliche der alten Nachrichten über ihn an, „übrigens fast ganz Fisch, nur dafs die Menschenfüfse aus dem Fischschwanze hervortraten, tauchte jeden Morgen aus dem rothen Meere auf, kam nach Babylon und lehrte (denn bei aller Fischgestalt hatte er eine menschliche Stimme). Er brachte den Menschen Gesetze, lehrte sie nützliche Gewerbe, Künste, Astronomie und alle übrigen Wissenschaften. Bessere Sitte und bürgerliche Ordnung war sein Werk. Auch die Geschichte der alten Gottheiten, des Belus und der Omorca (Hamoroca), wufsten sie durch ihn. Jeden Abend kehrte dieses Wunderwesen in das Meer zurück, um am andern Morgen mit neuer Weisheit das Volk zu segnen." Mag auch beim ersten Anblicke die Unähnlichkeit dieses Babylonischen Oannes[6]) und des Hebräischen Jonas noch so grofs zu seyn scheinen, die Hauptsache bleibt doch immer die Verbindung der beiden Begriffe: *Prophet* und *Meerungeheuer*. Diese Begriffe sehen wir in dem Babylonischen Oannes symbolisch verbunden; bei dem Hebräischen Jonas ist die Verbindung zwar allerdings eine andere, aber doch nur eine solche, die sich aus der Uebertragung jenes Symbols in die Hebräische Denkweise von selbst erklärt. Sollte Jonas ein Prophet seyn, so konnte er nur ein Hebräischer Prophet seyn, kein symbolisches Wesen, wie Oannes. Da aber gleichwohl die Verbindung jener beiden Begriffe nicht hinwegfallen durfte, so wurde nun Jonas in jenes äufserliche Verhältnifs zu dem Meerungeheuer gesetzt, das uns das Buch Jonas vor Augen stellt. Das Meerungeheuer verschlingt

6) Dafs Oannes Babylonien angehört, Jonas aber in Assyrien auftritt, kann nicht als Einwendung geltend gemacht werden, da in Beziehung auf die uralte Zeit, aus welcher diese Symbole stammen, zwischen Assyrien und Babylonien, wie wir an Ninus und Semiramis sehen, kein bestimmter Unterschied gemacht werden darf.

Propheten und giebt ihn dann wieder von sich, und nun , nachdem dieses geschehen, tritt er vor den Bewohnern Stadt, für welche er bestimmt ist, als göttlicher Gesand- und Lehrer auf. Der Babylonische Oannes ist, gleich so en andern mythischen Wesen der ältesten Vorzeit, Lehrer Stifter der Cultur überhaupt. Den Begriff des Lehrers lt auch der Hebräische Jonas mit ihm. Da aber der Haupt- f eines Hebräischen Propheten, besonders wenn er unter n heidnischen Volke auftreten sollte, nur darin bestehen te, die strafende Gerechtigkeit Gottes zu verkündigen und Bufse zu ermahnen: so mufste sehr natürlich aus dem rer und Gesetzgeber ein ernster Prediger der Bufse und göttlichen Strafgerechtigkeit werden. Hierin sind nun r der Babylonische Oannes und der Hebräische Jonas von ander verschieden: aber wir sehen doch immer zugleich das Uebergang vermittelnde Band, und die Verschiedenheiten d keine andern, als nur solche, die sich unserer Voraus- zung zufolge aus der Umgestaltung der Babylonischen Volks- ge in eine den Hebräischen Character an sich tragende zählung einfach und natürlich erklären lassen. Dieser Um- staltung sehen wir noch tiefer auf den Grund, wenn wir ch das Verhältnifs der beiden Namen, Oannes und Jonas, lbst den mit ihnen zusammenhangenden Vorstellungen in Er- gung ziehen. Der Name des Propheten Jonas bedeutet Hebräischen *Taube*. Die Taube hat aber in denselben ndern, die der Schauplatz der prophetischen Thätigkeit des nas sind, eine sehr wichtige symbolische Bedeutung, und war gerade eine solche, die mit dem Berufe eines Propheten näherem Zusammenhange steht. Wie *die Taube* in der vangelischen Geschichte und aus Veranlassung derselben im rchlichen Alterthume[7]) das Symbol des heiligen Geistes ist, war sie überhaupt in den Palästina benachbarten Ländern, sbesondere in Syrien, wo Tauben sehr heilig geachtet wurden, in Symbol des Göttlichen, der Alles belebenden und besee- nden göttlichen Naturkraft. Daher ist die Taube das der

7) Vergl. Middeldorpf, *de Prudentio et theologia Prudentiana*, in der *Zeitschrift für die historische Theologie*, B. 2. St. 2. S. 174 und die daselbst citirten Schriften.

Aphrodite, der Göttin des Naturlebens, ganz besonders geweiht Symbol; daher ist in den Mythen der Völker dieser Länder so oft von Tauben in einem sehr bedeutungsvollen Sinne die Rede. Tauben waren es, welche die grofse Herrscherin Semiramis, die selbst nur eine andere Form der Naturgöttin Aphrodite ist, als sie in ihrer Kindheit in einer öden Gebirgsgegend ausgesetzt wurde, wunderbar ernährten, und als sie als irdische Herrscherin ihren Lauf vollendet hatte, soll sie selbst in der Gestalt einer Taube hinweggeflogen seyn, weswegen die Assyrier, welche die Semiramis als Göttin verehrten, auch den Tauben göttliche Ehre erwiesen (Diod. II. 4. 20.). Der Name der Semiramis selbst soll in der Syrischen Sprache eine *Bergtaube* bedeuten (Diod. II. 4.). Bei der engen Verbindung, in welcher Palästina und insbesondere das von Assyrien aus neu bevölkerte Samarien mit den Assyrisch-Babylonischen Ländern stand, läfst es sich kaum anders denken, als dafs auch die Bedeutung, in welcher uns die Taube in der Evangelischen Geschichte als Symbol des heiligen Geistes erscheint, mit jener Assyrisch-Babylonischen Symbolik im Zusammenhange steht, da unstreitig die symbolische Bedeutung der Taube am Jordan nicht als eine erst damals ihr gegebene, sondern zuvor schon bekannte und gewöhnliche angesehen werden mufs. Wie aber die Assyrisch-Babylonische Semiramis schon ihrem Namen nach die *Taubengöttin* ist, und als Taubengöttin auch die Göttin der die Natur erwärmenden, belebenden und beseelenden geistigen Kraft, die in ethischer Beziehung zum *πνεῦμα ἅγιον*, dem Princip der prophetischen Begeisterung wird: so stellt sich uns in derselben Semiramis auch wieder jene andere Seite dar, auf welcher wir den Propheten Jonas mit dem Meerungeheuer, das ihn verschlingt und wieder ausspeit, in eine so enge Verbindung gesetzt sehen. Denn sie selbst, die Taubengöttin Semiramis ist auch wieder die *Fischgöttin*, als die Tochter jener Derketo, welche sowohl in der Nähe der Syrischen Stadt Askalon an einem See, als auch in Joppe selbst, der ihr heiligen Stadt[8]), als Fischweib verehrt wurde.

8) Vergl. Creuzer a. a. O. S. 22. 77. Nach Creuzer S. 76 f. ist das Grundwort, woraus die Namen der Fischweiber Derketo

so oft in den alten Mythen Wesen, die der Mythus nach er versinnlichenden und personificirenden Weise in das hältnifs von Mutter und Tochter zu einander setzt, nur selbe Wesen nach verschiedenen Seiten darstellen: so ist die Taubengöttin Semiramis von ihrer Mutter, der Fisch- in Derketo, nicht wesentlich verschieden, und wir haben nach auch hier dieselbe Verbindung der beiden Begriffe, in Jonas, wenn er, als der von der Taube benannte und fs dem Symbol seines Namens vom göttlichen Geiste be- te Prophet, der Tiefe des Meeres und dem Leibe des Meer- heuers entsteigt. Was aber die Derketo-Semiramis weibliches Wesen ist, ist als männliches Wesen der Baby- sche Oannes, *Fischgott*, seiner Gestalt und Erscheinung h, und Repräsentant des geistigen, durch die Taube symbo- rten Princips, als göttlicher Lehrer und Gesetzgeber, wie er tritt, vielleicht aber auch schon seinem Namen nach. Die nen Oannes, Johannes, Jannes (2 *Tim.* 3, 8.), Janna *uc.* 3, 24.), Joannas (*Luc.* 3, 27.), Jonas u. s. w. sind viel- cht nur verschiedene aus *einer* Wurzel abstammende Formen selben Namens, und der Babylonische Oannes wäre, so der Hebräische Jonas, auch schon seinem Namen nach der *ubenmann*, d. h. der vom göttlichen Geiste, dessen Symbol die ube ist, beseelte Prophet. Sollte aber auch, wie ich gern zugebe, etymologische Verwandtschaft dieser Namen problematisch iben müssen: so konnte doch in jedem Falle die nicht zu

---

H Atergatis abgeleitet werden müssen, das Wort דָּג, *Fisch*. Der verschieden geschriebene Name *Atergatis*, *Atargatis*, *Adargatis*, *Ar- is*, *Arathis*, *Artaga* u. s. w. sey zusammengesetzt aus אַדִּיר, *grofs*, *rlich*, und דָּג, *Fisch*, und bezeichne mithin den göttlichen, grofsen sch. Der Name *Derketo* (Δερκετώ) sey nur eine abgekürzte Form und rch Wegwerfung der Vorschlagssylbe entstanden; denn immer bleibe die urzelsylbe *Dag*, *Deg* und *Gad*, *Ged* die wesentliche zur Bedeutung der schgottheit. Jene Wurzelsylbe erscheine auch in dem Namen jenes See- geheuers *Ceto* (Κητώ), das Perseus überwand, und welches Plinius *ist. nat.* V. 14.) nach Joppe, also in die heilige Stadt des Seeweibes rketo versetze. Sind diese Bemerkungen, wie ich nicht bezweifle, richtig, ist auch nicht zu übersehen, dafs auch im Buche Jonas das Meerun- heuer, das den Jonas an der Küste von Joppe verschlang, als דָּג גָּדוֹל, s *grofser Fisch*, wie die Derketo, bezeichnet wird.

leugnende zufällige Aehnlichkeit der beiden Namen Oannes und Jonas die Veranlassung werden, die mit den beiden Namen bezeichneten Personen zu identificiren, und auf den Hebräischen Jonas um so mehr überzutragen, was theils der Babylonische Oannes, theils das dem Namen Jonas entsprechende Assyrisch-Babylonische Symbol darbot [9]).

Ein anderer in der Erzählung des Buches Jonas besonders hervortretender Zug ist die grofse *Trauer*, in welche die Stadt Ninive alsbald versinkt, nachdem die ein so ernstes Strafgericht drohende Predigt des Propheten an sie ergangen war. Mit Recht hat man bei der Beschreibung dieses Trauerfestes an die Trauerfeste des Adoniscultus erinnert. Es waren Feste, bei welchen man sich der ausschweifendsten Trauer und Klage überliefs, und der Gegenstand derselben war der in der Blüthe seiner Jahre durch schnellen Tod hinweggerafft schöne Gott Adonis, in dessen Tode alles Leben dem Tode und Untergange anheimgefallen zu seyn schien. Ueberall, wo der Adoniscultus herrschte, waren diese Feste, die auch schon der Prophet Ezechiel 8, 14. als das Fest der Klage über den Tammuz kennt, eingeführt, vorzüglich also auch in Assyrien und in Ninive, von wo nach Macrobius, *Saturn.* I. 21., der Adoniscultus ausgegangen seyn sollte [10]). Der Anschauung dieser

9) Selbst die Gnostiker bezeichneten noch das geistige Princip, das mit Christus bei der Taufe am Jordan sich verband, mit einem dem Hebräischen יוֹנָה entsprechenden Worte. *Super Christum devolasse*, lehrten die Valentinianer nach Tertullian *adv. Valent.* Cap. 27., *tunc in baptismati sacramento Jen per effigiem columbae.* Was soll unter diesem *Jen* verstanden werden, wenn es nicht, woran ja der Beisatz *per effigiem columbae* nicht zweifeln läfst, das durch die Taube (יוֹנָה) symbolisirte geistige Princip ist? — Nicht eigentlich gehört hierher, doch mag es wenigstens als etwas Analoges bemerkt werden, dafs auch die Griechische Naturanschauung mit dem Begriffe der Taube den Begriff der Vorherverkündigung verband. Die Plejaden am Himmel sind durch ihren Aufgang und Untergang, ihr Erscheinen und Verschwinden die Verkündigerinnen der Jahreszeiten. Daher auch die Noachischen Tauben und die Taube Deukalions, die aus dem Kasten gelassen zur Kundschaft diente, des Sturmes, wenn sie wieder zurückkam, des heitern Wetters, wenn sie wegflog (περιστεραν ἐκ τῆς λάρνακος ἀφιεμένην δήλωμα γενέσθαι, χειμῶνος μὲν, εἴσω πάλιν ἐνδυομένην, εὐδίας δὲ, ἀποπτᾶσαν. Plutarch, *de solertia animal.* 13.)

10) *Adonin solem esse non dubitabitur, inspecta religione Assyriorum*

nistrauerfeste liegt unstreitig die Cap. 3. gegebene Beeibung des grofsen Ninivitischen Trauerfestes zum Grunde, mufste im Zusammenhange des Buches Jonas ein Trauer-, das sich im Assyrischen und Syrischen Landescultus auf alljährlich ersterbende Leben der Natur bezog, zu n durch die Bufspredigt des Propheten herbeigeführten uerfeste werden. In den Kreis dieser Anschauungen ge- aber, was man mit der Erinnerung an das Adonisfest er hätte verbinden sollen, ganz besonders auch der so ell zur grofsen Freude des Jonas aufblühende und eben chnell zu seinem grofsen Schmerze verdorrende *Wunder-m.* Die Adonisfeier war nicht blofs ein Trauerfest, son- n auch ein Freudenfest, und als Trauerfest wurde sie ganz onders durch Pflanzen symbolisirt, in welchen die Vegeta- skraft der Natur in ihrer ganzen Ueppigkeit, aber auch eine flüchtige, im Augenblick wieder verschwindende Augen- t sich darstellte. Schnelles Aufkeimen, frisches Grünen, aber n so schnelles Welken war, wie Creuzer a. a. O. S. 103 Festfeier characterisirt, die dabei beabsichtigte Erinnerung, die Adonisgärten, das für diesen Sinn des Festes beson- s bedeutsame Symbol, waren daher bei den Griechen zu einem rüchwort geworden, dessen man sich bis in die späteste t herab bediente, um eine kurzdauernde Augenlust und nliche Gedanken zu bezeichnen. Alles diefs findet von selbst ne Anwendung auf den im Buche Jonas beschriebenen *Wun-rbaum*, welcher als Sohn *einer* Nacht entstand und als Sohn *uer* Nacht dahin war (4, 10.), und auf die Schilderung der so raschem Wechsel zwischen Lebens- und Todesgedanken stet hin und her schwankenden Gemüthsstimmung, in welche in schnelles Aufblühen und sein eben so schnelles Verdorren n Propheten versetzt. Wie der rasche Wechsel von Freude d Leid, welcher die Grundstimmung der Festfeier nach ihrer

---

nd quos Veneris Architidis et Adonis maxima olim veneratio viguit, am nunc Phoenices tenent. — Ergo apud Assyrios sive Phoenicas gens inducitur Dea, quod sol, annuo gressu per duodecim signorum dinem pergens, partem quoque hemisphaerii inferioris ingreditur. — Et m est in inferioribus et ideo dies breviores facit, lugere creditur Dea, nquam sole raptu mortis temporalis amisso et a Proserpina retento.

doppelten Seite war, in dem wechselvollen Schicksale des Gottes selbst, welcher als der Gott des Lebens und des Todes bald in der obern bald in der untern Welt weilte, bald durch die beklagenswertheste Katastrophe dem Tode anheimfiel, bald zu kurzer Freude des Lebens wieder aufblühte, seinen Grund hatte: so schildert auch das Buch Jonas seinen Jehova als ein wandelbares, das schon beschlossene und verkündigte Strafgericht schnell wieder bereuendes, zwischen entgegengesetzten Gemüthszuständen, zwischen ernster Strenge und mitleidsvoller Gnade getheiltes Wesen; nur wird diese Wandelbarkeit, um ihr einen sittlichen Halt zu geben, in letzter Beziehung darauf zurückgeführt, dafs die in Jehova überwiegende Eigenschaft seine Gnade, Barmherzigkeit und Langmuth ist, die ihn immer wieder bestimmt, das schon beschlossene Böse, statt es zur That werden zu lassen, zu bereuen; aber auch so bleibt der hier geschilderte Jehova ein das Böse bald beschliefsender bald bereuender, in einem steten Wechsel entgegengesetzter Gemüthsstimmungen begriffener Gott.

Die hier zusammengestellten Hauptzüge des Buches Jonas sind ganz aus dem Kreise der Anschauungen des Volkes genommen, unter welchem das Buch Jonas seinen Propheten auftreten läfst. Der unbekannte Verfasser desselben kannte demnach, wie wir voraussetzen müssen, die Assyrisch-Babylonischen Symbole und Ideen, von welchen bisher die Rede war, die Sage von dem uralten Lehrer und Gesetzgeber Oannes, nebst den an die Namen Oannes und Jonas geknüpften Symbolen, die Trauergebräuche des Adoniscultus und die demselben zum Grunde liegende Welt- und Lebensansicht. Aber diese Züge, die wir als die ursprüglichen Elemente der den Inhalt des Buches ausmachenden Erzählung anzusehen haben, waren zunächst noch nicht unter sich vereinigt; erst dadurch, dafs sie in einen gegenseitigen Zusammenhang gebracht und zur Einheit einer fortschreitenden Handlung verbunden wurden, konnte aus ihnen eine solche Erzählung, wie wir sie im Buche Jonas vor uns haben, hervorgehen, und der Weg, auf welchem dieſs geschah, gab nun auch der aus den gegebenen Elementen sich gestaltenden Erzählung ihren eigenthümlichen Hebräischen Character. Wie haben wir uns nun aber diese Umgestaltung

denken? Als das Erste, wovon sie ausging, ist unstreitig Babylonische Oannes anzusehen. Dafs einst ein Prophet göttlichen Auftrag in Assyrien erschienen sey, davon mufste Verfasser des Buches irgend eine Kunde zugekommen seyn. Hebräischen Propheten traten doch sonst nicht in ausigen Ländern, sondern nur unter dem eigenen Volke, welsie ihrer ganzen Bestimmung nach angehören, auf. Mit t setzen wir daher bei dem Verfasser des Buches Jonas besondere Veranlassung voraus, dafs er seinem Jonas den thümlichen Beruf ertheilte, in Assyrien, in der Hauptstadt e, als Prophet Jehova's aufzutreten. Nehmen wir nun an, e Veranlassung habe der Verfasser durch die ihm zugekome Kunde des Babylonischen Oannes erhalten, so liegt hierin fs nichts Unwahrscheinliches. Die Vertheidiger der histohen Wahrheit des Buches Jonas sehen in der genauen Beeibung der in dem Assyrisch-Phönicischen Adoniscultus öhnlichen Trauergebräuche einen sehr sprechenden Beweis ihre Ansicht, und unleugbar geht daraus wenigstens so hervor, dafs der Verfasser des Buches mit den religiöGebräuchen und Vorstellungen des Volkes, für welches Prophet Jonas bestimmt ist, nicht unbekannt seyn konnte. aber eine solche Kenntnifs bei ihm vorauszusetzen: welche wahrscheinlichkeit sollte die Annahme haben, dem Verfaser, cher doch in jedem Falle einer Zeit angehört, in welcher Hebräische Volk schon in eine sehr vielfache Berührung Assyrien und Babylonien gekommen war, sey auch eine de von dem Babylonischen Oannes zugekommen? Hörte aber von ihm als einem von Gott gesandten Lehrer und pheten, wofür ja Oannes gehalten werden mufs: so konnte sich in ihm nur einen Hebräischen Propheten denken, oder lag wenigstens die Veranlassung sehr nahe, dem Babylonien Propheten einen Hebräischen zu substituiren. Als ein onderes Moment kommt dabei der Umstand in Betracht, es in der Reihe der Hebräischen Propheten auch einen pheten Jonas gab. Je gleichlautender die beiden Namen nes und Jonas sind; je bekannter die Taube, auf welche Name Jonas hinweist, als Assyrisch-Babylonisches Symbol : desto leichter konnte es geschehen, dafs der Hebräische

Jonas an die Stelle des Babylonischen Oannes gesetzt wurd
Dafs der Verfasser des Buches seinen Jonas für eine und di
selbe Person mit jenem Jonas gehalten wissen will, welch
nach 2 *Kön.* 14, 25. unter dem Könige Jerobeam II. leb
und ein Sohn Amithai's genannt wird, ist klar, da er au
ihn ausdrücklich als Sohn Amithai's bezeichnet. War nun ab
einmal der Babylonische Oannes mit dem Hebräischen Jon
identificirt, so mufste er auf der einen Seite als Hebräisch
Prophet seiner symbolischen Gestalt entkleidet, auf der ande
aber doch mit Allem, was zur symbolischen Erscheinung d
Babylonischen Oannes gehörte, in enger Verbindung gedac
werden. Indem nun die verschiedenen Momente, die hier
Betracht kommen, zur Einheit einer fortschreitenden Handlu
verbunden wurden, in welcher das Eine durch das Andere m
tivirt werden mufste: so ergab sich hieraus zuletzt die mytl
sche Geschichte, die wir im Buche Jonas vor uns habe
Jonas war Prophet, aber ein solcher, von welchem man wufst
dafs er aus dem Meere nach Ninive gekommen und sogar n
einem Meerungeheuer ein und dasselbe Wesen war. Die
Einheit konnte die Hebräische Sage nur dadurch ausdrücke
dafs sie den Propheten von einem Meerungeheuer verschlung
und, nachdem er drei Tage und drei Nächte in dem Leibe de
selben sich befunden hatte, von ihm wieder ans Land geset
werden liefs. Aber wie war er denn auf das Meer gekomm
und die Beute eines Meerungeheuers geworden? Diefs mufs
einen besondern Grund haben; man konnte es sich aber nicl
anders erklären, als aus dem Eigenthümlichen des Auftrag
welchen der Prophet erhalten hatte. Diesem wollte er als
entgehen und, wenn es möglich wäre, bis an die äufsers
Grenze der Erde entfliehen, in das ferne Tarsis, das äufserst
Ziel der Schifffahrt jener Länder. Aber die Hand Jehova's e
eilte ihn auch auf dem Meere: das Schiff, das ihn trug, ka
durch einen Sturm in die gröfste Gefahr, und da nur er de
eigentliche Gegenstand des göttlichen Zornes war, so mufst
ihn allein von der ganzen Schiffsgesellschaft das Loos treffe
in das Meer geworfen und von einem Fisch verschlungen z
werden. Da aber diese Dichtung nur den Zweck hatte, di
in dem Babylonischen Oannes symbolisch verbundenen Begriffe

ch und *Prophet*, in ihrer Uebertragung auf den Hebräischen
as in einer mythischen Geschichte in Verbindung zu brin-
: so war es natürlich, dafs der von Jehova geschickte Fisch
nur dazu verschlang, um ihn wieder von sich zu geben, und
auf diese Weise nicht nur gerettete, sondern auch bekehrte
het nun ohne weitere Widersetzlichkeit dem ihm geworde-
Auftrage nachfolgte und sich als Prediger des göttlichen
gerichts nach Ninive begab. Der Auftrag des Propheten
un vollzogen, und die Erzählung scheint somit schon hier
n zu können. Allein theils erwartet man sehr natürlich auch
Erfolg eines so aufserordentlichen Auftrags zu erfahren,
is mufste es das Interesse einer so wundervoll angelegten
chichte von selbst mit sich bringen, sie durch verschie-
e Wendungen durchzuführen. Sollte aber der Eindruck
Erfolg einer so aufserordentlichen Strafpredigt, wie die
Propheten Jonas war, geschildert werden: so bot sich dem
den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen zweier Län-
nicht unbekannten Verfasser als Gegenstand der Anschauung
Scene der Adonisfeier dar; nur mufste, wie diefs der Ueber-
g aus dem Symbol in den Mythus und die mythische Hand-
g immer erfordert, die stehende symbolische Sitte zu einer
mal geschehenen Begebenheit werden, die als eine aufser-
entliche Erscheinung auch eine aufserordentliche Ursache
en mufste, die Strafpredigt des Propheten. Auch sie wäre
zwar wieder ein natürlicher Schlufspunct der Erzählung
esen: doch wäre auch so das Ganze noch zu abgebrochen
zu wenig abgerundet erschienen, wenn sich nicht der
lufs der Erzählung zu dem Anfange, von welchem sie ausging,
ler zurückgewendet und dadurch erst das Ganze seine Ein-
erhalten hätte. Das Verhältnifs, in welches der dem er-
enen Auftrage durch offene Flucht sich entziehende Prophet
Jehova sich gesetzt hatte, war als ein zu bedeutender Zug
Character des Propheten vorangestellt worden, als dafs
nicht auch in der weitern Entwickelung hätte hervortreten
en. Der Auftrag, welchem der Prophet nur mit widerstre-
dem Geiste sich unterzogen hatte, war zwar vollzogen und
Stadt Ninive der Untergang angekündigt; da aber die
lt durch ihre Bufse und Bekehrung, welche die den unfehl-

baren Untergang nach einer Frist von vierzig Tagen ankünd
gende Strafpredigt des Propheten gleichsam gar nicht in Rec
nung genommen zu haben scheint, den Zorn Jehova's besänftig
und die gedrohte Strafe abwandte: so schien nun doch d
Prophet noch Recht zu haben, es blieb ja Alles, wie es zuv
schon war, und der beschwerliche Auftrag hätte, wenn er nich
Anderes zur Folge hatte, eben so gut unterbleiben könne
Daher werden auch ausdrücklich dem Propheten 4, 2. d
Worte in den Mund gelegt: *Ach, Jehova, war es nicht da
was ich sagte, während ich noch in meinem Lande wa
Darum floh ich vorhin gen Tarsis. Denn ich wufste, da
du ein gnädiger Gott bist, barmherzig und langmüthig u
reich an Gnade, und dich des Bösen gereuen lässes*
Sollten die Propheten nur verkündigen, was nicht wirklich e
folgte, sollte ihr ganzes Thun und Wirken nur in leeren Wort
bestehen, die nie in Erfüllung gingen: wie unerfreulich mufs
ihr Beruf seyn, wie wenig kann es befremden, dafs sie eine
solchen Auftrage sich zu entziehen suchen! Einem Proph
ten, welcher nur seine eigene Ehre suchte, und seine Eh
nicht in den innern sittlichen Wirkungen seines Berufs, so
dern in äufsern, in die Augen fallenden Ereignissen zu find
glaubte, konnte sich sein Beruf sehr leicht unter diesem G
sichtspuncte darstellen. Wollte aber der Prophet auf diese Wei
nur sein eigenes Recht geltend machen, so hatte dagegen Jeho
um so mehr das Recht, nach seinem Willen zu handeln. Schi
und treffend veranschaulicht diefs der Verfasser des Buch
durch das Symbol des Wunderbaumes. Um aber dieses Symb
in dem Zusammenhange, in welchen es hineingestellt ist, richt
aufzufassen, müssen wir uns ganz in die durch die Adonisfei
geweckte Gemüthsstimmung hineinversetzen. Das Grundgefü
des Festes war tiefe, bittere Wehmuth über das schnelle, a
genblickliche Verblühen jeder Freude des Lebens. Drang sic
aber dieses Gefühl als der tiefste innerste Schmerz des Lebe
auf: wie natürlich dachte man sich den über Leben und To
gebietenden Gott desselben enthoben! Klar ist diefs in de
Schlufsworten ausgesprochen: *Du hast Mitleid mit dem Wu
derbaume, womit du keine Mühe gehabt und den du nic
grofs gezogen, der als Sohn einer Nacht entstand und a*

n einer Nacht dahin war: und ich sollte kein Mitleid haben Ninive, der grofsen Stadt, in welcher mehr denn hundert zwanzig tausend Menschen sind, die nicht zu unterscheiwissen zwischen rechts und links, und viele Thiere? Hier ehts davon gesagt, dafs der Grund der göttlichen Erbarmung in ekehrung der Niniviten liege, sondern Gott erbarmt sich ihrer haupt deswegen, weil er als der gnädige, barmherzige und üthige Gott sich des Bösen gereuen läfst, um dem Gefühle itleids, das sich des Jonas bei dem Untergange des Wunderes bemächtigt, dadurch zu begegnen, dafs er es nicht zum chen Untergang einer so grofsen, von so vielen Menschen hieren bewohnten Stadt kommen läfst. Die Schlufsworte, die Bewohner Ninive's nicht zu unterscheiden wissen zwi- rechts und links, und sie somit auch einer moralischen hnung so wenig fähig sind, als die Thiere, mit welchen ier zusammengestellt werden, scheinen ja sogar nicht nur der moralischen Auffassung dieses letzten Abschnittes, rn auch mit der Voraussetzung eines durch die Strafpre- des Propheten beabsichtigten moralischen Erfolges geradezu iderstreit zu kommen. Deswegen läfst sich aus diesem nitte und, sofern er mit dem Vorhergehenden zusammen-, aus dem ganzen Inhalte des Buches keine andere allge- Lehre ziehen, als nur diese, dafs Gott als ein Gott des ids und der Barmherzigkeit lieber schone als strafe, lieohl als wehe thue, lieber ein Gott des Lebens als ein des Todes seyn wolle. Läfst sich aber annehmen, dafs m Verfasser bei der ganzen Anlage des Buches einzig m die Ausführung dieses Satzes zu thun war? Eben so lt es sich mit andern ähnlichen Sätzen, in die man den tinhalt des Buches zusammenfassen wollte, wie z. B. was horn als Zweck der Dichtung hervorhob, dafs die Juden ch davon belehrt werden sollen, die von ihnen verachteHeiden übertreffen sie weit an Edelmuth der Gesinnung an Güte des Herzens, und verdienen daher die Gnade und Gottes [1]), oder, was man wenigstens eben so gut als

1) *Einleit. ins A. T.* 3. Th, — Auch de Wette schreibt daher *Einleit.*, dem Büchlein den Vorzug zu, dafs es sich vor den andern theokratischen

die aus dem Ganzen sich ergebende Lehre ansehen könn
dafs der Prophet, mit völliger Verzichtleistung auf sein eig
nes Interesse, sich nur als ein Werkzeug im Dienste Jehov
zu betrachten habe, dafs er den Erfolg seines Wirkens u
den Werth seines Berufs nicht nach dem Aeufsern, sonde
nur nach dem Innern beurtheilen dürfe u. s. w. Es entste
immer ein auffallendes Mifsverhältnifs, wenn man sich d
ganzen Inhalt des Buches nur als Einkleidung eines moralisch
Satzes dieser Art denken soll, und man kann daher wohl ni
anders urtheilen, als dafs es dem Verfasser nicht sowohl
eine aus dem Ganzen sich ergebende allgemeine Wahrheit,
vielmehr nur um eine durch gewisse gegebene Symbole ver
lafste mythische Erzählung zu thun war: eine Ansicht,
welcher auch so manche längst bemerkte Eigenthümlichkei
des Buches, wie namentlich die Verschiedenheit der Per
des Verfassers von der des Propheten, und in Folge hier
der blofs erzählende Inhalt, der nicht geringe Zeitabsta
welcher zwischen dem Zeitpuncte, in welchem die Begebenl
selbst vorgefallen seyn soll, und der Abfassung des Buches
genommen werden mufs, der Mangel an Originalität in d
aus verschiedenen Psalmenstellen zusammengesetzten Hym
Cap. 2., eine gewisse Aehnlichkeit mit den Sagen von Eli
besonders 1 *Kön.* 19., und andere Züge dieser Art, unstre
am besten zusammenstimmen.

Büchern durch eine universal-religiöse Tendenz auszeichne. Allein
solche Tendenz liegt immer nur objectiv und *implicite* in dem Buche.
Verfasser selbst scheint im Grunde Nichts davon zu wissen, und enthält
daher jedes Seitenblicks auf sein eigenes Volk, so sehr auch das mit
Unglauben und Ungehorsam desselben so contrastirende Benehmen
Niniviten ihn dazu hätte auffordern können. Er giebt sich durchaus nu
Aussehen eines von dem Gegenstande seiner Erzählung abhängigen Referer
welcher keine andere Obliegenheit kennt, als nur diese, die traditio
Erzählung, wie sie ihm theils gegeben war, theils in seinem eigenen G
sich erst gestaltet hatte, darzulegen, ohne dafs es seine Absicht ist, s
Reflexion auf die etwa in ihr enthaltenen sittlich-religiösen Wahrh
zu richten.

III.

ulian der Abtrünnige,

Verfolger des Christenthums und ein Verfolger der Christen.

Von

D. Gustav Friedrich Wiggers,

erzoglich Mecklenburgischem Consistorialrathe und ordentl. Professor der Theologie zu Rostock.

Nicht leicht giebt es einen historischen Character der ern Zeit, über welchen so verschiedene, ja selbst entgeesetzte Urtheile gefällt sind, als der eben genannte. rend Julian von Einigen als ein ächt philosophischer Kaiser, die Philosophie auf dem Throne verherrlichte, dargestellt , schildern ihn besonders die ältern Christlichen Geschichteiber mit den gehässigsten Farben. Gregor von Naz begann in seinen Invectiven den Reihen derer, welche beschimpften, und die Theologen sowohl der Katholischen uch der Protestantischen Kirche sind ihm in einer langen e gefolgt, bis der geniale Arnold in seiner *Kirchen- Ketzer-Historie* ein günstiges Urtheil über ihn fällte. dieser Zeit begann man milder über ihn zu urtheilen. ch geschah diefs Anfangs mehr von Nichttheologen. Die ologen, besonders diejenigen, welche Gegner Arnolds waren in ihm den Pietisten erblickten, wurden, wo möglich, gegen n noch heftiger. Sie rechneten es Arnolden als die höchaller Ketzereien an, dafs er sogar der Vertheidiger des ünnigen Julian geworden sey. Erst in den letzten Decennien achtzehnten Jahrhunderts, als der rationalistische Geist g in der theologischen Welt seine Herrschaft zu üben, erte sich das Urtheil der Theologen über den Julian, und fing an in der Kirchengeschichte den Julian eben so zu erheben, als man den Constantin herabsetzte. In den esten Zeiten hat der ehrwürdige Neander in seiner Moraphie: *Ueber den Kayser Julianus und sein Zeitalter* pzig 1812. 8.), mit gewohnter Milde, doch aber wohl zu

günstig über ihn geurtheilt. Das neueste Urtheil über ihn f
von Hase, der in seiner Kirchengeschichte ihn neben At
nasius den gröfsten Mann seines Jahrhunderts nennt.
rechte Mitte in der Characteristik des Julian scheint Schl
ser, vorzüglich in der scharfsinnigen Recension der Neanc
schen Monographie im Januarhefte der *Jenaischen Literat*
Zeitung 1813, S. 121—133, gehalten zu haben.

Die Gründe, warum man in neueren Zeiten vortheill
über den Julian urtheilte, dürften sehr verschieden seyn.
lagen bei Einigen, namentlich bei denen, die aus der Volta
schen Schule hervorgingen, in einer Abneigung gegen
Christenthum überhaupt, und sie fanden es ganz recht,
der Philosoph auf dem Throne dasselbe vertilgen und s
dessen den alten Hellenismus zurückführen wollte. Di
Vorliebe für den Hellenismus bestach auch zum Theil
Theologen, welche das Christenthum nicht in seiner Ti
erfafst hatten, sondern es durch einen einseitigen Rationa
mus, der ihnen für Philosophie galt, verflachten. War
aber auch Männer, wie Neander und Hase, über
Julian günstig urtheilen, diefs hat, wie es mir scheint, m
seinen Grund in einer Täuschung, die hervorgeht aus ei
dem Julian eigenthümlichen Verstellungskunst, mit welcher
seine wahre Denkart zu verstecken und hinter schöne, a
erlernte Worte zu verbergen wufste, als in wirklichen Vor
gen desselben. Auch ist nicht zu übersehen die Theilnah
welche Julian wegen seiner verwahrloseten Erziehung und
harten Behandlung erweckt, die ihm in seiner Jugend von sei
Christlichen Verwandten widerfuhr. Diese Theilnahme ma
uns, oft ohne dafs wir uns selbst dessen deutlich bewufst si
milder in dem Urtheile über seine spätern Handlungen, welc
zum Theil aus einer Geistes- und Gemüthsverstimmung,
unter jenen Verhältnissen wohl erklärbar ist, hervorgingen.

Auch der Verfasser gegenwärtiger Abhandlung ging A
fangs von einem günstigen Vorurtheile für den Julian a
welches wohl gröfstentheils durch die vortheilhaften Urthei
welche er über ihn hatte fällen hören, erzeugt war. Vor
Jahren ward ich indessen veranlafst, seine Geschichte etw
genauer zu studiren, und es befremdete mich, wie wenig sei

lungen mit der von ihm zur Schau getragenen Gesinnung, tlich mit der von ihm so oft gepredigten Toleranz gedie Christen, übereinstimmten. Ein genaueres Studium Schriften entfremdete mich ihm aber ganz. Die Afion, mit welcher er Alles sagt, die Eitelkeit und Ostenmit welcher er stets von sich redet und seine guten nungen preiset, die erborgten Phrasen, die hämische, als Voltairesche Art, mit welcher er von dem Stifter des enthums spricht, verrathen etwas Unlauteres in ihm, und t Einem bei einer genaueren Bekanntschaft mit dem wie mit manchen lebenden Menschen, in deren Gegenman sich nicht wohl fühlt und in deren Nähe Einem nisch zu Muthe wird.

Die Frucht jenes genaueren Studiums der Geschichte und chriften Julians war eine Dissertation, welche ich zur gung der theologischen Doctorwürde unter dem Titel: *Juliano Apostata, religionis Christianae et Christiani persecutore. Rostochii* 1810. 4., herausgab. Sie erfreute nicht nur des Beifalls unserer ausgezeichnetsten Kirchenriker, namentlich fällte Planck in den *Götting. gel. gen* vom Jahre 1810 St. 180 ein günstiges Urtheil über be, sondern es erschien auch, unter der lebhaftesten Anmung des Werthes Deutscher Universitäten, ein Auszug ben von Millin im *Magazin Encyclopédique, Octobre* — Da indessen diese Dissertation nicht mehr im Buchll vorhanden ist, so halte ich es nicht für überflüssig, Deutsche Umarbeitung derselben mit Berücksichtigung pätern Literatur zu versuchen. Zu letzterer gehört nicht ie erwähnte Neandersche Monographie, womit die von erfafste Recension derselben in den Marburger *neuen gischen Annalen*, October 1813 S. 707 ff., zu vergleichen ndern auch Ullmanns *Gregorius von Nazianz*, Hamburg (da von Gregor nicht leicht die Rede seyn kann, ohne seines frühern Studiengenossen, den er späterhin mit rösten Bitterkeit verfolgte, des abtrünnigen Julian, zu ken), so wie Claud. Henr. van Herwerden, *de mo Imperatore, religionis Christianae hoste eodemque ce. Lugd. Bat.* 1827. 8.

Ehe wir aber zur nähern Behandlung und Bestimmung d gewählten Gegenstandes übergehen, sey es mir erlaubt, üb die vorzüglichsten Quellen, aus welchen wir Julians Geschich zu schöpfen haben, das Erforderliche zu bemerken.

Hier tritt vor Allen der treffliche und wegen seiner U parteilichkeit allgemein geschätzte Ammianus Marcellin hervor. Er war selbst als *protector domesticus* beim Part schen Feldzuge dem Julian zur Seite, stand also zu ihm in genauesten Beziehung. Er *konnte* daher die Wahrheit sag Er *wollte* sie aber auch sagen; denn niemals überschreitet im Lobe oder im Tadel das rechte Maafs, sondern er erzä parteilos seine Geschichte. Anders verhält es sich mit d Libanius. Dieser ist sein eifrigster und zugleich einseit ster Lobredner. Doch ist auch er, sobald nur die gehör Kritik angewandt wird, eine nicht zu verachtende Que Diefs geht schon daraus hervor, dafs seine Erzählungen mit Nachrichten der Kirchenväter aufs Genaueste übereinstimm Seine *Grabrede auf Julian*, seine *Rede über die Rache* gen der Ermordung desselben, sein *Panegyricus* auf i werfen auf die Geschichte des Kaisers manches Licht. den Quellen gehören aber auch die *Schriften* des Juli selbst, besonders seine *Briefe*. Eine vorzügliche Stelle un diesen nimmt ein *der Brief an den Senat und das V der Athenienser*. Er scheint geschrieben zu seyn im Mai Jahres 361, unmittelbar darauf, als er gegen den Constant die Waffen ergriffen hatte, um gegen die Athenienser das schehene zu rechtfertigen. Auch kommen hier die Geschi ten des Zosimus in Betracht. Dieser schrieb 50 Jahre s ter als Ammianus. Er ist ein scharfsinniger Geschic schreiber, der unter den Byzantinern leicht die erste St einnimmt. Indessen mufs man im Gebrauche desselben v sichtig seyn, da er jenem an Unparteilichkeit und Zuverl sigkeit nachsteht. Eunapius, ein Sophist des vier Jahrhunderts, trägt in seinen *Lebensbeschreibungen Sophisten*, vorzüglich im *Aedesius*, *Maximus* und *Chrys thius*, Manches vor, was auf den Umgang sich bezieht, zwischen dem Julian und den Neuplatonikern Statt fand. V geringerer Bedeutung sind Sextus Aurelius Victor, E

pius und Rufus Sextus, welche in ihren Auszügen der ischen Geschichte nur allgemein Bekanntes berichten. — er den Kirchenschriftstellern beziehen sich auf die Ge-chte Julians vorzüglich Socrates, Sozomenus und odoret. Denn obgleich sie dem Julian nicht sehr gün- sind, so berichten sie doch viel Glaubwürdiges, was mit Erzählungen heidnischer Schriftsteller übereinstimmt. Von ger Zuverlässigkeit ist Gregor von Nazianz; denn er unter allen Kirchenschriftstellern am mehrsten redneri- Schwulst und den gröfsten Hafs gegen den Julian. n der Titel, den er seinen *beiden Reden gegen Julian* ben hat (er nennt sie λόγους στηλιτευτικούς, *Schimpf-en*), dient dazu, die Zuverlässigkeit des Redners zu schwä-n. Zu den Christlichen Schriftstellern ist noch der Dichter dentius zu rechnen, der im Anfange des fünften Jahr-derts blühte. Er hatte freilich nicht die Weihe der dich-schen Muse empfangen, doch scheint er mit historischer ue den Character des Julian gezeichnet zu haben. Dafs r den Martyrologien, welche gröfstentheils von müfsigen nchen erdichtet wurden, kein Vertrauen zu schenken sey, unter allen Kritikern ausgemacht.

Nach dem genommenen Gesichtspuncte kann hier von ian nur die Rede seyn in Bezug auf das Verhältnifs, in lchem er zum Christenthume stand, und die Art und Weise, e er gegen die Bekenner desselben verfuhr. Da aber die igiöse Denkart des Menschen gerade das Eigenthümlichste ner Gesinnung ist, so geht die ganze Denkart des Julian aus r Art hervor, wie er über das Christenthum dachte und e Christen behandelte. Um nun diesen Gegenstand gründ-h zu untersuchen und den Julian gerecht zu beurtheilen, ufs auf die *Geschichte seiner Bildung* sorgfältige Rücksicht nommen werden.

Für die richtige Auffassung des Julian und seiner Hand-ngsweise scheint mir vor Allem die Unterscheidung *eines erfolgers des Christenthums* und *eines Verfolgers der hristen* wichtig, die aber in Beziehung auf die Eigenthüm-chkeit des Apostaten in einem andern Sinne genommen wer-en mufs, als man den Ausdruck in der Geschichte der frühern

Verfolgungen zu nehmen gewohnt ist. Denn zu leugnen ist e nicht, dafs Julian im Verfolge seiner Regierung ganz ande gegen die Christen handelte, als er es im Anfange derselben tha obgleich er sich noch immer der schönen Sprache der Toleran bediente. Er wollte Anfangs sich blofs an die Sache, als an das Christenthum halten, ohne den Personen, welche sic zu demselben bekannten, wehe zu thun, ging aber in der Folg zur Verfolgung der Christen selbst über.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dafs die ganze hierhe gehörige Materie zweckmäfsig und in ihrem organischen Zu sammenhange in folgenden *fünf Abschnitten* sich wird erör tern lassen.

Im *ersten* Abschnitte wird der Unterschied zwischen einen *Verfolger der Christlichen Religion* und einem *Verfolge der Christen* entwickelt.

Im *zweiten* Abschnitte wird der Hafs Julians gegen da Christenthum und die Ursache dieses Hasses nach den vor liegenden geschichtlichen Momenten psychologisch unter sucht.

Im *dritten* Abschnitte wird dasjenige geprüft, was Julian im Anfange seiner Regierung that und anordnete, um das Christenthum zu vertilgen.

Im *vierten* Abschnitte werden die vorzüglichsten Hand lungen des Julian in der Folgezeit seiner Regierung in Bezug auf die Christen erwogen und geprüft, aus welchen sich er giebt, dafs er sie wirklich verfolgt habe, und die wahrschein lichen Gründe angeführt, welche den Kaiser zur Aenderung seiner Handlungsweise bestimmten.

Im *fünften* Abschnitte werden die Resultate der ganzen Untersuchung kürzlich angegeben.

Erster Abschnitt.

Unterschied zwischen einem Verfolger der Christlichen Religion und einem Verfolger der Christen.

Der Sinn, in welchem der bereits angedeutete Unterschied zwischen einem Verfolger der Christlichen Religion und einem

folger der Christen genommen wird, mufs hier also zunächst er entwickelt werden.

Gewöhnlich nennt man einen Verfolger des Christenthums enigen, welcher die Christen bedrängt wegen der Religion, welcher sie sich bekennen, einen Verfolger der Christen denjenigen, der sie wegen anderer Ursachen verfolgt. er Unterschied wird bei den sogenannten zehn Verfolgun- gewöhnlich gemacht, oder doch stillschweigend vorausge- . Die nicht-Christlichen Kaiser, welche die Christen als rungssüchtige Leute (Demagogen im modernen Sinne des es), oder wegen ihnen angeschuldigter Verbrechen ver- ten, waren im angegebenen Sinne Verfolger der Christen; waren Verfolger des Christenthums, wenn sie die Ausrot- desselben selbst zum Ziele der Verfolgung machten. ro beschuldigte die Christen, die Stadt Rom in Brand ge- kt zu haben, und verfolgte sie deshalb. Er war also ein folger der Christen. Diocletian, oder vielmehr Maxi- anus Galerius verfolgte sie wegen ihrer Religion; er digte nach seinem eigenen Ausdrucke dem Gotte der Chri- den Krieg an. Er war daher in dem angegebenen Sinne Verfolger des Christenthums. Der berühmte Oxfordsche eolog Heinrich Dodwell hat in seinen beiden Dissertа- nen: *De martyrum paucitate in primaevis Christianorum secutionibus* und *de primorum martyrum insigni fortitu- e eiusque caussis* (in seinen *Dissertatt. Cyprianicis, onii* 1684. 8. N. XI. und XII.), diesen Gesichtspunct zuerst ommen, und fast alle neuere Kirchengeschichtschreiber sind gefolgt.

Hier wird aber der Unterschied zwischen einem Verfolger Christenthums und einem Verfolger der Christen in einem lern, fast umgekehrten Sinne genommen. *Ein Verfolger Christenthums* ist uns derjenige, welcher zwar das Chri- nthum hafst und es zu vertilgen sucht, aber den Beken- n desselben nicht wehe thut; *ein Verfolger der Christen* r derjenige, welcher dieselben wegen ihrer Religion hafst, unruhigt und der Vortheile zu berauben sucht, welcher h die Bürger eines wohlgeordneten Staates erfreuen. Der rfolger des Christenthums hafst also die Sache, die Religion

ihrer Bekenner, nicht aber die Bekenner derselben selbst; de Verfolger der Christen dagegen ist nicht allein ein Feind de Christlichen Religion, sondern auch derjenigen, welche sich z ihr bekennen. Jener hält sich innerhalb der Schranken de Mäfsigung und weifs die Person von der Sache zu trennen dieser aber ist leidenschaftlicher und trägt den Hafs gegen di Sache auch auf die Person über.

Dieser Unterschied ist für die Geschichte des Julian vo grofser Bedeutung. Julian suchte sich im Anfange seiner Re gierung innerhalb der Grenzen eines philosophisch gesinnte Kaisers zu halten: er wollte es blofs mit der Sache, nicht mi der Person zu thun haben. Den Christen sollte als solchen kei Leid widerfahren. Er versuchte eine Reaction für das Heiden thum, und wollte dieses durch den Neuplatonismus rationalisi ren, ohne den Bekennern des Christenthums die bürgerliche Rechte zu nehmen. Aber bald änderte er seine Rolle. Di Christen reizten ihn durch ihr Verhalten, und nun ging e auch zu Verfolgungen ihrer selbst über. Gleichwohl behiel er noch immer die alte Sprache der Toleranz bei, obgleic seine Handlungen eine ganz andere Gesinnung verriethen. – Dafs diefs die richtige Ansicht über das Verfahren des Julia ist, wird die folgende Darstellung nicht zu leugnender Fact aus seiner Regierungsgeschichte lehren. Zuvörderst möge abe hier der Hafs, welchen Julian gegen das Christenthum fafste aus der Geschichte seiner frühern Bildung psychologisch er klärt werden.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Hasse Julians gegen das Christenthum und den Ursachen dieses Hasses.

Viele Gelehrte haben die Frage verhandelt, ob Julia überhaupt ein Apostat zu nennen sey, oder nicht, und sich au entgegengesetzte Weise darüber erklärt. Es kommt hier Alle auf die Bestimmung des Begriffs eines Apostaten an. Nenne wir dem Sprachgebrauche und der Etymologie des Wortes zu folge einen Apostaten des Christenthums einen Solchen, de

Christliche Religion, in welche er durch die Taufe aufgenommen ist und zu der er sich öffentlich bekannt hat, verläfst zu einer andern Religion übergeht: so leidet es gar keinen Zweifel, dafs Julian ein Apostat zu nennen sey.

Julian ward 331 zu Constantinopel von Christlichen Eltern geboren. Sein Vater war Julius Constantius, ein Sohn des Constantius Chlorus, seine Mutter Basilina, die Tochter des Anicius Julianus, des ersten Senators, welcher sich öffentlich zum Christenthume bekannt hatte. Er war durch die Taufe in die Christliche Gemeinde aufgenommen worden, die er nachher durch Anrufungen der Götter und durch Opfer, nach Gregor von Nazianz durch ein *Taurobolium*, d. h. durch das Baden in einer mit Ochsenblut angefüllten Grube, wieder zu vertilgen suchte [1]). Der Kaiser Constantius hatte ihn Christlichen Lehrern, unter welchen Eusebius von Nicomedien vorzüglich berühmt ist, zur Erziehung und zum Unterrichte übergeben. Er selbst war für den geistlichen Stand bestimmt, und führte also öffentlich den Namen eines Christen. Ja, was noch mehr ist, er bezeugt in seinem berühmten *Briefe an die Alexandriner* (*Epist.* LI.), welchen er schon als Kaiser schrieb, dafs er bis zu seinem zwanzigsten Jahre wirklich ein Christ gewesen sey und die Christlichen Gebräuche mit aufrichtigem Herzen und ohne alle Verstellung geübt habe. Auch Libanius erzählt (*Orat.* V. p. 175.), dafs

1) Socrates, *Hist. eccl.* III. 1.: *Χριστιανὸς ἦν ἐξ ἀρχῆς Ἰουλιανός.* — Sozomen. V. 2.: *Λέγεται εὐθὺς περιφανῶς οὕτως ἀναίδην ἐπαρνήσασθαι τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν, ὡς θυσίαις τισὶ καὶ ἐπικλήσεσιν, ἃς ἀποτροπαίους Ἕλληνες καλοῦσι, καὶ αἵματι σφαγιῶν τὴν καθ' ἡμᾶς βάπτισιν ἀπονίψασθαι, τῇ μυήσει τῆς ἐκκλησίας ἀποταξάμενον.* — *Οὐ μετρίως δὲ ἐλύπει τοὺς Χριστιανοὺς καὶ περιδεεῖς ἐποίει ἡ περὶ ταῦτα σπουδὴ τοῦ βασιλέως, καὶ μάλιστα ὅτι Χριστιανὸς ἦν πρότερον. Εὐλαβῶν γὰρ περὶ τὴν θρησκείαν πατέρων γενόμενος, ἐκ νέου ἐμυήθη κατὰ τὸν θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας, καὶ τὰς ἱερὰς γραφὰς ἐπαιδεύθη, καὶ ὑπὸ ἐπισκόποις καὶ ἐκκλησιαστικοῖς ἀνδράσιν ἐτράφη.* — Greg. Nazianz. *Orat.* III. p. 70.: *Τὸ μὲν πρῶτον αὐτῷ τῶν τολμημάτων, αἵματι μὲν οὐχ ὁσίῳ τὸ λουτρὸν ἀποῤῥύπτεται, τῇ καθ' ἡμᾶς τελειώσει τὴν τελείωσιν τοῦ μύσους ἀντιτιθεὶς, ὃς ἐν βορβόρῳ κυλισθεὶς κατὰ τὴν παροιμίαν καὶ τὰς χεῖρας ἀφαγνίζεται, τῆς ἀναιμάκτου θυσίας ἀποκαθαίρων, δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν, καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος.*

Julian während seines Aufenthaltes in Nicomedien mit dem bittersten Hasse gegen die Götter erfüllt gewesen sey. Dafs also Julian in seiner frühern Jugend wirklich ein Christ gewesen und daher, indem er das Christenthum verliefs, ein Apostat in dem angegebenen Sinne geworden sey, leidet kein Bedenken.

Um aber den Hafs zu erklären, welchen Julian von seinem zwanzigsten Jahre an gegen das Christenthum fafste, müssen die Momente, welche von seiner frühesten Jugend an dazu wirkten, um ihn dem Christenthume abwendig zu machen, genau erwogen werden.

Hier ist zuvörderst die Persönlichkeit der Kaiser zu berücksichtigen, welche sich zum Christenthume bekannten.

Dem Julian, einem Jünglinge von vorzüglichen Geistesanlagen und einer nicht gewöhnlichen Kenntnifs der Römischen Geschichte, konnte eine Vergleichung der Christlichen Kaiser Constantinus und Constantius mit einem Titus, Trajan, Marcus Antoninus und Marcus Aurelius, die sich zur heidnischen Religion bekannt hatten, nicht mit Bewunderung für erstere erfüllen. Verglich er den Glanz des Römischen Reiches unter den heidnischen Regenten mit dem Zustande, in welchem sich dasselbe befand, nachdem die Beherrscher sich zum Christenthume gewandt hatten: so konnte diese politische Betrachtung nicht anders als zum Nachtheile der letztern ausfallen. Unter diesen sank der Römische Staat, wenigstens im Occidente; unter jenen stand er in voller Blüthe. Dafs diese Abnahme der Römischen Macht nicht von der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion, auch wohl nicht von der Unangemessenheit desselben zu dem auf einer ganz andern Basis gegründeten Römischen Staate, sondern von ganz andern Ursachen herrührte, deren Entwickelung nicht hierher gehört, lehrt ein genaueres Studium der Römischen Geschichte. Dafs aber Julian von der Ansicht ausging, dafs der Christliche Cultus dazu diene, die Römische Macht zu schwächen, die heidnische Religion im Gegentheil mehr geeignet sey, den vorigen Glanz des Römischen Reiches wieder herzustellen, sehen wir aus seinen eigenen Aeufserungen. So sagt er im *siebenten Briefe*: *Διὰ τὴν Γαλιλαίων μωρίαν, ὀλίγου δεῖν, ἅπαντα*

τράπη, διὰ δὲ τὴν τῶν θεῶν εὐμένειαν σωζόμεθα πάντες. —
ten wir aber auf den sittlichen Character des Constanti-
s und Constantius, so hatte dieser keinesweges die hei-
ende Kraft des Christenthums erfahren, und war daher eben
ht geeignet, die Religion, zu welcher sie sich äufserlich be-
nten, zu verherrlichen. Was zunächst den Constantinus
fft, so hat man zwar auf Veranlassung einer bekannten
ählung des Zosimus ihm Manches mit Unrecht aufgebür-
: doch darf man es leider nicht leugnen, dafs dieser Kaiser
n Aberglauben und die gröfste, aus unmäfsiger Herrsch-
t hervorgegangene Grausamkeit den Christlichen Namen
eckt habe. Noch viel abergläubischer und grausamer war
r dessen Sohn Constantius, welcher zugleich mit seinen
idern Constantinus II. und Constans ihm in der Re-
rung folgte und vom Jahre 350 an allein das Römische
ich beherrschte. Mit beschränkter Einseitigkeit war er dem
anismus ergeben und verfolgte diejenigen, welche er für
tzer hielt.

Da nun solche Kaiser, welche sich für rechtgläubige
risten ausgaben und mit grofsem Eifer sich zu dem, was sie
Christenthum hielten, bekannten, durch ihr ganzes Ver-
ten so wenig den ächten Geist des Christenthums beurkun-
en; da unter ihrer Regierung die Römische Macht in Ab-
nme gerieth: so war es wohl kein Wunder, wenn ein Jüng-
g, wie Julian, an dessen Gemüthe das Christenthum seine
greiche Kraft nicht verherrlicht und der das Wesen desse-
n gar nicht erfafst hatte, der eben daher von den Beken-
rn des Christenthums auf dieses selbst schlofs, in seiner
htung gegen dieses wankend gemacht ward.

Hierzu kam, dafs Julian in Constantius einen per-
nlichen Feind seiner Familie erblickte. Neben andern Hin-
htungen, die er angeordnet, war er auch der Mörder seines
ters und ältern Bruders, die er im Jahre 337 hatte hin-
hten lassen; den Julian selbst behandelte er mit stolzer
rte, ja, er liefs in seinem ganzen Verhalten gegen ihn nur
fs und Neid blicken. Er und sein Bruder Gallus waren
m Henkerschwerte nur deswegen entgangen, weil sie Beide
nals noch im zarten Alter waren (denn Gallus war etwa 12

und Julian 6 Jahr alt) und Constantius daher von ihnen Nichts zu befürchten glaubte. Gallus und Julian mufsten als Vertriebene in mehrern Städten Joniens und Bithyniens sich aufhalten, wo sie von Christlichen Lehrern zur Aufnahme in den Clerus vorbereitet und zur Beobachtung von Nachtwachen und Fasten, zu der Verrichtung öffentlicher Gebete zum Besuche der Gräber der Märtyrer angehalten wurden, bis Constantius, welcher ihnen mifstrauete, sie in das Castell Macellum bei Cäsarea in Cappadocien im Jahre 345 bringen liefs, wo sie, aller Freiheit beraubt, von Sclaven und Kundschaftern umgeben, sechs Jahre hindurch ein wahrhaft freudenloses Leben führten. Nachdem Gallus im Jahre 351 zum Cäsar ernannt worden war, ward dem Julian zwar die Erlaubnifs gegeben, sich zu Constantinopel den Wissenschaften zu widmen, da aber die Lobsprüche, mit welchen er von den Bewohnern jener Stadt überhäuft worden war, den Neid des Constantius erregt hatten, so ward er genöthigt nach Jonien und Bithynien zurückzukehren.

Was ist natürlicher, als dafs Julian gegen den Constantius, der ihn des Vaters, des Bruders und, was ihm allerdings das Schmerzhafteste seyn mufste, der persönlichen Freiheit beraubt hatte, aufs Aeufserste erbittert war? Gleichwohl machte Julian, so lange Constantius lebte, den Schmeichler gegen ihn und rechnete ihn in einer noch vorhandenen Rede zu den gröfsten Regenten, heuchelte auch selbst bei dem Tode des Constantius die gröfste Trauer. — Die in seinem Herzen wohnende, psychologisch leicht erklärbare Bitterkeit gegen seinen Bedrücker äufserte aber Julian späterhin ohne Rückhalt, besonders in einer sehr freien Sprache in seinen Briefen, namentlich in dem 52sten. — Begreiflicher Weise trug sich dieser Hafs gegen den Constantius auch auf die Religion über, zu der er sich bekannte und die dieser seinen Unterthanen dem Heidenthum vorzuziehen so gebieterisch befahl.

Sehen wir ferner auf die Gestalt und Beschaffenheit der Christlichen Lehre in der damaligen Zeit, so hatte diese von ihrer ursprünglichen Reinheit und Einfachheit in vieler Beziehung sich entfernt, und war der Gegenstand theologischer Streitigkeiten geworden. Vorzüglich kämpften damals *Arianer*

Athanasianer mit vieler Erbitterung gegen einander. e man nun die Entwickelung und Bildung des Lehrbegriffs Theologen überlassen, ohne Streitigkeiten dieser Art, wel- das Fassungsvermögen des Volkes übersteigen, unter dasselbe ringen: so hätte die Untersuchung ihren ruhigen Gang gehen können, ohne dafs der practische Einfluſs des Chri- thums gestört worden wäre. Allein die ganze Christliche nahm an diesen Streitigkeiten Theil, und Athanasianer, er und Semiarianer verfolgten sich einander mit der blin- en Wuth. Julian machte die Erfahrung, sagt der unpar- he Ammianus Marcellinus XXII. 5., dafs keine wil- Thiere gegen die Menschen so feindselig sind, als die sten Christen gegen einander. Dafs diese fanatische Wuth, mit die Christen sich einander verfolgten, nicht geeignet , die Religion, zu der sie sich bekannten, zu empfehlen, t am Tage. — Auch sagten die Christlichen Gebräuche, che zu jener Zeit so sehr vermehrt waren und von den ordnungen Jesu und der Apostel so sehr abwichen, dem ian, welcher sich doch nachher in den Cerimonieen der echen so sehr gefiel, nicht zu, weil er einsah, dafs jene bräuche mit dem Geiste des Christenthums im Widerspruche nden. Daher kam es denn, dafs er in seiner *Widerlegung s Christenthums* beim Cyrill die Lehre von einem neuen fer (*τὴν καινὴν θυσίαν*), die Anbetung des Kreuzes und der irtyrer, welche Jesus, wie der Kaiser selbst bemerkt, nie- ls vorgeschrieben hatte, und andere Zusätze, welche von den orschriften und Anordnungen Jesu gänzlich abwichen, den risten vorwarf. Hierzu kam das Verderben der Geistlich- it selbst, ihre Herrschsucht, ihr Stolz, ihre Ausschweifungen, von die Disciplinarvorschriften der Concilien die unwider- gbarsten Beweise geben.

Ein anderer Grund, welcher den Julian dem Christen- ume abgeneigt machen mufste, lag in der Persönlichkeit der hrer, welche ihn im Christenthume unterrichteten. Diese ren keinesweges geeignet, ihm dasselbe in seiner Vortreff- hkeit und Schönheit, wodurch es alle Religionen übertrifft, rzustellen und zu empfehlen; dagegen waren die Lehrer, elche ihn in den schönen Künsten unterrichteten, viel

mehr geeignet, den Jüngling für ihre Religion zu b
geistern.

Unter den Christlichen Lehrern, deren Unterrichte Juli
übergeben war, nimmt der Bischof Eusebius von Nicom
dien die erste Stelle ein. Er war dessen weitläuftiger Verwan
ter, und ward von ihm in den Anfangsgründen der Christlich
Lehre unterwiesen. Dieser Bischof hatte indessen einen glä
zenden Wirkungskreis, suchte lieber Ehre und Ruhm in Staat
geschäften und trachtete zu sehr nach der Gunst des Kaise
als dafs er auf die Unterweisung des Julian, der zwar v
fürstlicher Abkunft war, den aber der Kaiser ins Exil geschic
hatte und dem daher keine glänzende Aussicht sich eröffnet
viel Fleifs und Mühe sollte verwandt haben. Das Christenthu
aber, welches jener Arianische Bischof den Julian lehrt
konnte keinesweges jener das Herz veredelnde, dem Willen d
Menschen die wahre Richtung gebende Christliche Glaube sey
durch welchen wir in die rechte Lebensgemeinschaft mit de
Erlöser treten, sondern es waren die Spitzfindigkeiten d
Arianischen Lehre, in welche er den Jüngling einführte. Ei
anderer Lehrer des Julian war Ecebolius, ein sehr leichtsi
niger Mensch, der, nach dem Berichte des Socrates III. 1
zwar während der Regierung des Constantius dem Christen
thume aufs Eifrigste anzuhangen schien, zur Zeit des Julia
aber zur heidnischen Religion übertrat und nach dem Tod
Julians sich wieder zum Christenthume wandte.

Dafs der Unterricht solcher Lehrer nun den Julian vo
der Wahrheit des Christenthums nicht überzeugen und dasselb
von der rechten Seite kennen lehren konnte, begreift sic
leicht. Dagegen waren die Griechischen Lehrer, welche de
Julian in den schönen Künsten unterrichteten, mehr geschickt
ihn für das Heidenthum zu gewinnen. Niemals finden wi
dafs Julian des Eusebius mit Dankbarkeit erwähnt; abe
den Eunuchen Mardonius, welcher eine grofse Liebe z
Homers Dichtungen und zur heidnischen Religion in ihm er
weckt hatte, erhebt er im *Misopogon* mit Lobsprüchen.

Bei der Beschaffenheit dieser Lehrer darf man sich nich
wundern, dafs er in den Disputirübungen die Sache de
heidnischen Religion siegreich vertheidigt habe. Der Befeh

Constantius aber, dafs Julian den damals so berühmten
isten Libanius, welcher die Christen jener Zeit an Be-
amkeit und umfassender Gelehrsamkeit bei Weitem über-
nicht hören solle, mufste bei ihm den Reiz, das Heiden-
anzunehmen, nur noch mehr erhöhen.
Ueberdiefs war in Julians Eigenthümlichkeit Manches, was
ehr für den Hellenismus, als für das Christenthum stim-
mufste. Die grofse Griechische Götter- und Heroenwelt
rer reichen Mythologie mufste der Phantasie des Julian
viel gröfsern Spielraum darbieten, als der Theismus des
enthums. Die Mysterien des Heidenthums eröffneten
Wunderglauben eine weite Aussicht, und die Mystagogen
liefsen Nichts, diesen noch mehr zu entflammen. Julian
e daher im Heidenthume mehr Elemente für seine Geistes-
Gemüthsstimmung finden, als er sie im Christenthume, so
er es kannte, finden konnte.
Diefs Alles ging voraus, um den Julian dem Christenthume
ntfremden und zur Annahme des heidnischen Cultus ge-
zu machen. Gleichwohl beobachtete er noch den vater-
chen Cultus mit grofser Sorgfalt.
Erst durch den Umgang mit den Neuplatonikern ward Ju-
vom Christenthume gänzlich abgezogen und bestimmt,
elben zu entsagen und die Hellenische Religion anzuneh-
Diefs geschah im Jahre 351 (*Epist.* 51., *ad Alexandrin.*).
Neuplatonische Philosophie bestand bekanntlich aus hete-
en Elementen. Sie war ein Gewebe von mifsverstan-
Lehrsätzen des Plato, cabbalistischen Lehrsätzen der
, theurgischen und mystischen Träumereien. Aber diese
sophie entsprach vorzüglich dem Julian, den nach Er-
nifs wunderbarer und verborgener Dinge dürstete. Kaum
ihm daher die Erlaubnifs ertheilt worden, sich den schö-
Künsten, die er lieb gewonnen hatte, zu widmen, als er
zu dem Greise Aedesius, der dem Jamblichus ge-
war und zu Pergamus lehrte, begab und ihn zu seinem
er wählte. Die Platoniker wandten nun alle Künste an,
den Julian in ihren Zauberkreis zu bannen. Eunapius
reibt sie sehr offenherzig in den *Lebensbeschreibungen*
ophisten. Aedesius, ein Mann von grofsem Scharfsinn,

hatte die richtige Ahnung, dafs Julian vorzüglich geeignet s
das Interesse der Hellenischen Religion zu vertheidigen u
zu befördern, und bemühte sich deshalb gar sehr, ihn in
Neuplatonismus zu verstricken. Denn erst durch diesen ward
seiner Meinung nach fähig, jener eine sichere Stütze zu gel
Da er nun aber fühlte, dafs er selbst wegen seines sehr v
gerückten Alters nicht mehr recht geschickt sey, den Ju
in die Mysterien der Philosophie einzuweihen, so rieth er i
sich zu seinen Schülern zu begeben, welche ihm den Weg
gen würden, auf welchem er eine wahrhafte Kenntnifs göt
cher Dinge erlangen könnte. Seine vorzüglichsten Schü
Maximus und Priscus, seyen zwar nicht zugegen, w
aber Chrysanthius und Eusebius, welche eine nicht
wöhnliche Kenntnifs göttlicher Dinge besäfsen. Julian bedie
sich nun des Unterrichtes dieser Leute; aber die Erzähl
des Eusebius von Wundern, welche Maximus der Ephe
verrichtet habe, bewog ihn, sich selbst zu diesem Philosop
zu begeben und dessen Umgang und Unterricht zu such
So geschah es, dafs er von diesem in die Eleusinischen M
sterien und in alle Gaukeleien der Neuplatoniker während
zwanzigsten Jahres seines Lebens eingeweihet ward. Ma
mus wufste bei dem Julian eine bewundernswürdige Li
zu sich und zu der Philosophie, zu der er sich bekannte,
erregen. Dafs diese Liebe durch die Weissagung, nach w
cher Maximus ihm die Kaiserkrone verkündigte, noch verme
ward, ist wahrscheinlich genug. Von dieser Zeit an schw
nach der Versicherung des Libanius (*Orat.* V. p. 17
völlig die Dunkelheit, welche Julians Gemüth bis dahin u
nachtet hatte; er zerrifs völlig die Bande, mit welchen
noch immer das Christenthum gefesselt gehalten, und üb
redete sich, dafs ihn die Götter bestimmt hätten, den He
nischen Cultus wieder herzustellen. Die Neuplatoniker su
ten damals dem sinkenden Heidenthume durch ihre Philosop
eine neue Stütze zu geben. Porphyrius war bereits
einem glänzenden Beispiele vorangegangen. Auch Julian fa
den Entschlufs, das Heidenthum auf Neuplatonischem Wege
rationalisiren. Je mehr ihm nun dieses in einer ihn befriedig
den philosophischen Gestalt vortrat, desto mehr mufste se

eigung gegen das ihm unphilosophisch scheinende Christen-
n wachsen.

Im Jahre 354 liefs Constantius sogar den Gallus, einzigen noch lebenden Bruder des Julian, ermorden beging dadurch einen neuen Frevel. Auch Julians Leben ebte in grofser Gefahr. Dieser ward jetzt von Soldaten Jonien nach Mailand, wo der Kaiser damals residirte, ge-ppt und fast sieben Monate hindurch in Gefangenschaft iten, indem er immer fürchten mufste, mit eben der Strafe t zu werden, welche täglich Alle diejenigen traf, welche als Freunde der Familie des Julius Constantius gezeigt en. Durch die Vermittelung der Eusebia, der Gemahlin Constantius, ward Julian zwar dieser Gefahr entrissen nach Athen im Mai 355 in ein anständiges, ihm sehr er-schtes Exil geschickt; dafs aber sein Hafs gegen den stantius und die Religion, zu welcher sich dieser hielt, als die tiefsten Wurzeln geschlagen habe, ist psychologisch ht erklärbar.

Der Aufenthalt Julians zu Athen, der bis zum Monat ober 355 währte, konnte nicht dazu beitragen, seinen Hafs n das Christenthum zu vermindern, da der Umgang mit chischen Philosophen und mit dem Oberpriester des Eleu-schen Gottesdienstes seine Liebe zum Heidenthume nicht nährte, sondern auch erhöhte. Nachdem aber Julian im ember 355 zum Cäsar ernannt und Statthalter von Gallien orden war, erfuhr er immer noch die tief eingewurzelte dschaft und den Neid des Constantius. Eine Veränderung er Gesinnungen gegen denselben und seiner Denkart über Religion, zu welcher sich dieser bekannte, liefs sich daher t erwarten.

Die Verhehlung der wahren Gesinnungen, welche die cht vor dem Constantius dem Julian auflegte, mufste die auterkeit seines Herzens und seine Erbitterung gegen das istenthum noch vermehren und, da die Gefahr des Verbo-n den Reiz desselben erhöhte, ihn dem Polytheismus noch r geneigt machen. Mit der Leidenschaft eines Geliebten e Julian, wann der Christliche Gottesdienst vollbracht war,

zu den Tempeln des Jupiter und Mercurius, um dort se Opfer darzubringen.

Dieſs sind die vorzüglichsten Momente, welche hier Betracht kommen, um die Denkart des Julian über das Chr stenthum zu erklären. Man kann nicht leugnen, es war All geschehen, um dem Knaben und Jüngling dasselbe zu verle den, und seine Erziehung hatte eine Unlauterkeit und Verste lung, zugleich aber auch eine Bitterkeit in sein Gemüth g pflanzt, welche in seinen reifern Lebensjahren nachtönte.

Dritter Abschnitt.

Von demjenigen, was Julian im Anfange seiner R gierung zur Ausrottung des Christenthums that und anordnete.

Obgleich nun Julian zu der Hellenischen Religion überg gangen war, so hielt ihn doch die Furcht vor dem Constanti und den Bischöfen, welche diesen lenkten, zurück, seine wal ren Gesinnungen öffentlich darzulegen. Hätte er das getha so konnte sein Loos nicht zweifelhaft seyn. Ihn reizte ab mehr der Ruhm des Kriegers, als die Krone des Märtyrer Bis zum Anfange des Jahres 361, wo er selbst das Ruder d Regierung ergriff, also zehn Jahre hindurch, übte er mit gr ſser Verstellung öffentlich die Gebräuche der Christen; hein lich opferte er den Griechischen Gottheiten. Dieſs sagt se grofser Freund und Bewunderer Libanius in der *Leichen rede*, Cap. 9. 10., bei Fabricius, *Biblioth. Graec.* Vol. VI und dieſs bestätigt Ammianus Marcellinus XXI. 2. D Worte des Letztern sind: *Ut omnes, nullo impediente, a sui favorem alliceret, adhaerere cultui Christano finge bat, a quo iam pridem occulte desciverat, arcanoru participibus paucis, haruspicinae auguriisque intentus ceteris, quae Deorum semper fecere cultores. Et ut ha interim celarentur, feriarum die, quem celebrantes men Januario Christiani Epiphania dictitant, progressus in e rum ecclesiam, solemniter numine orato discessit.* Uebr

s war es mit dem Polytheismus sehr wohl verträglich, dafs
n aufser den heidnischen öffentlichen und Privatgöttern
den Gott der Christen verehrte. — Um den Constantius
Gallus zu täuschen, liefs er sein Haar scheeren und stellte
als wenn er ein Mönch werden wollte (Socrat. III. 1.
omen. V. 2.). Als das Gerücht sich verbreitete, dafs
n zum Heidenthume übergegangen sey, schickte Gallus
Arianischen Bischof Aëtius zu seinem Bruder, um ihn
hristenthume zu bestärken. Aëtius berichtete bei seiner
kehr zum Gallus gerade das Gegentheil: Julian könne
den Kapellen der Märtyrer nie zurückgehalten werden,
ern sey dem Christlichen Cultus von ganzer Seele ergeben.
e Nachricht erfüllte das Herz des Gallus mit der gröfsten
de, wie er selbst in einem *Briefe an seinen Bruder Julian*
ugt (dem 64sten bei Julian). (Man vergl. die *zehnte Rede*
Libanius p. 234. und Julian *ad S. P. Q. Atheniensem.*)
Erst mit dem Anfange seiner Regierung bekannte sich
n *öffentlich* zum Hellenischen Glauben. Als der Quästor
nas am Ende des Jahres 360 mit einem Schreiben des
stantius an ihn geschickt und mit dieser Gesandtschaft der
gerkrieg entschieden war, erklärte Julian öffentlich, dafs er
Sorge für sein eigenes Wohl *den unsterblichen Göttern*
rlasse, und entsagte auf diese Weise öffentlich der Religion
der Freundschaft des Constantius. Als er im Anfange des
es 361 aus Gallien marschirte, machte er es öffentlich be-
nt, dafs es nun erlaubt sey, den Göttern zu opfern; zu Con-
tinopel aber, der Christlichsten Stadt, welche durch den
dnischen Gottesdienst niemals war befleckt worden, opferte
selbst öffentlich im December 361, und erklärte *durch*
en feierlichen Act die Liebe, mit welcher er dem Helle-
hen Cultus ergeben war.

Gleichwohl war Julian noch kein *Verfolger der Christen*,
dern *des Christenthums*. Er suchte die Religion, welche
h seiner Meinung die Römische Macht verminderte, zu ver-
en; den Leuten aber, welche sich zu derselben bekannten,
lte er nicht wehe thun.

Dafs *im Anfange seiner Regierung* diefs die wahre Ge-
nung des Kaisers gewesen sey, beweisen nicht nur seine

Worte, sondern auch, was von gröfserem Gewichte ist, seine Handlungen, bei welchen es nicht auf die Bedrückung der Christen, sondern auf die Vertilgung ihrer Religion abgesehen war.

Die Mittel aber, deren er sich zu dieser Zeit zur Erreichung seines Zweckes bediente, waren folgende:

1. Julian selbst beobachtete mit der gröfsten Gewissenhaftigkeit die Gebräuche der heidnischen Religion, und legte sich nicht nur den Titel eines *pontifex maximus* nach der Sitte seiner Vorfahren bei, sondern übernahm auch selbst das Geschäft desselben. Da die Berufspflichten den Kaiser behinderten, dafs er täglich beim öffentlichen Gottesdienste zugegen war, so weihte er seiner Schutzgöttin, der Sonne, einen Privattempel und erfüllte die Gärten neben dem Palaste mit Statuen und Altären, die den Göttern gewidmet waren. An jedem Morgen begrüfste er den Vater des Lichtes mit einem Opfer, bei Sonnenuntergange brachte er andere Opfer dar. Die Verbindung der Mitglieder der Mysterien schätzte er höher und bindender, als selbst die Blutsverwandtschaft. An festlichen Tagen besuchte er die Tempel der einzelnen Götter und flöfste durch sein eigenes Beispiel der Obrigkeit und dem Volke warme Theilnahme für ihre Religion ein. Ja, der Kaiser selbst übernahm das niedrige Geschäft eines Opferdieners: er trug das Holz hinzu, blies das Feuer an, schlachtete ein Opferthier, steckte die von Blut triefenden Hände in die Eingeweide des sterbenden Opferthiers, holte das Herz und die Leber heraus und verkündete aus ihnen, wie der erfahrenste Seher, die Zukunft. (Die Belege hierzu finden wir beim Julian *Epist.* 62. und *Misopogon* p. 346., beim Libanius in der *Orat. parental.* Cap. 60. 87. und in der *Orat. Consul. ad Julian.* p. 245. 246., beim Ammianus Marcellinus XXII. 12.)

Dafs aber ein solches Beispiel, vom Kaiser gegeben, auf seine Unterthanen einen electrischen Eindruck machte, dafs der Eifer, mit welchem der Kaiser die Hellenische Religion verehrte, seine Unterthanen zu gleichem Eifer fortrifs, liegt in der Macht, welche das Beispiel von Oben hat. In eben dem Grade aber, in welchem der Enthusiasmus für das Heidenthum wuchs, mufste die Abneigung gegen das Christen-

zunehmen und die Verbreitung desselben beschränkt wer-
Denn beide Religionen trugen ja durchaus unvereinbare
ente in sich.

2. Die heidnischen Tempel und Kapellen, welche entwe-
ie Zeit zerstört hatte, oder welche unter den Christlichen
n niedergerissen waren, liefs Julian wieder herstellen, und
erhäufte sie mit allen möglichen Verzierungen. „Die Reli-
sagt Libanius *Orat. parental.* Cap. 60., „führte er aus
flucht gleichsam zurück, indem einige Tempel erbaut,
e aber wieder hergestellt und Statuen in dieselben ge-
wurden. Die Kosten gaben aber diejenigen her, wel-
inst Häuser aus dem Schutte der Tempel sich erbauet
n."

3. Julian blieb aber nicht dabei stehen, dafs er selbst
Eifer dem heidnischen Cultus anhing, sondern er empfahl
auf jede Weise denselben und unterliefs Nichts, um ihm
lyten zu verschaffen. Daher sagt Hieronymus im *Chroni-*
Juliano ad idolorum cultum converso, blanda perse-
fuit, illiciens magis quam impelliens ad sacrifi-
um, in qua multi ex nostris voluntate propria corrue-
Und beim Rufinus heifst es I. 32.: *Callidior ceteris*
cutor non vi neque tormentis, sed praemio, honoribus,
nditiis, persuasionibus maiorem paene populi
em, quam si atrociter pulsasset, elisit. Vorzüglich merk-
ig ist aber eine Stelle in der *Leichenrede* des Libanius
58. 59., in welcher sich dieser Sophist mit einer naiven
heit über den Bekehrungseifer des Julian und die Gründe
lfst, welche ihn zu seiner Verfahrungsart bestimmten.
heifst es: „Nachdem Constantius bestattet war, machte
n mit der Verehrung der Götter, welche Constantinopel
e, den Anfang. Er selbst nämlich opferte vor den Augen
, freute sich über diejenigen, welche sein Beispiel be-
en, *verlachte* dagegen diejenigen, welche es nicht befolgen
ten. Er bemühte sich zwar diese zu *überreden*, dasselbe
hun, er zwang aber Niemanden dazu. Und sehr fürchteten
diejenigen, welche der verderbten Religion (dem Christen-
ie) folgten und erwarteten, dafs ihnen die Augen ausge-
n, die Köpfe abgehauen würden und viel Blut vergossen

würde. Sie glaubten nämlich, dafs der neue Gebieter ne
Arten von Martern erfinden würde, mit welchen verglich
Schwert und Feuer, Ertränkungen und Begraben der Lebend
Verstümmelungen und Abnahme der Glieder leicht schein
müfsten. Denn solcher Strafen gegen sie hatten sich die v
rigen Herrscher bedient; viel härtere wurden aber jetzt
wartet. Julian dachte gleichwohl von denen, welche Jen
gegen die Christen ausgeübt hatten, völlig verschieden, *da s*
ihre Absicht keinesweges erreicht hatten, und er bemerk
dafs diese Art von Martern gar keinen Nutzen hätt
Denn diejenigen, welche körperlich krank sind, kannst du z
weilen ins Gefängnifs werfen und auf diese Weise heile
aber eine unrichtige religiöse Ueberzeugung kannst du so w
nig durch das Schwert, als durch Feuer vertilgen. Wenn d
Hand opfert, so tadelt die Seele die Hand und klagt die kö
perliche Schwäche an, und bewundert dasselbe, was sie früh
bewundert hatte, und diefs ist nicht eine Aenderung der Meinun
sondern nur ein Bild und ein Schatten der Aenderung. Und
pflegt sich zu ereignen, dafs Solche nachher Frieden und Ve
zeihung von den Ihrigen wiederum erlangen; diejenigen abe
welche unter Martern den Tod bestanden haben, werden a
Heilige von ihnen verehrt. Auf diese Gründe sich stützen
und durch Erfahrung belehrt, dafs durch Todesstrafen ih
Macht zunehme, vermied er dasjenige, was er nicht bil
gen konnte. Und diejenigen, welche sich bessern wollte
führte er zur Wahrheit, ohne deshalb diejenigen, welchen d
Schlechte gefiel, gewaltsam zu behandeln. Indessen hörte
nicht auf zu rufen: Wohin stürzt ihr, unglückliche Sterb
che? Schämt ihr euch nicht zu glauben, dafs die Finstern
heller ist, als das Licht? Werdet ihr nicht gewahr, dafs i
die nämliche Krankheit habt, an der einst die gottlosen Ri
sen darnieder lagen? Ihre Körper waren nicht von den eu
gen verschieden, um jene angeblichen Geschosse werfen
können; aber Jenes gab zu der Fabel Veranlassung, dafs
nicht anders, als ihr, die Götter verachteten. — — Den A
fang der Heilung machte Julian mit dem Geiste, indem
Einigen den Weg zeigte, zur Kenntnifs derer, welche in d
That den Himmel bewohnen, zu gelangen, und er diejenig

he jene Lehre annahmen, lieber hatte, als selbst seine verwandten, und für seinen Freund denjenigen hielt, wel- ein Freund des Jupiter war, für seinen Feind aber den- n, welcher ein Feind des Jupiter war, oder vielmehr, in- er für seinen Freund denjenigen hielt, welcher ein Freund upiter war, für seinen Feind aber nicht Jeden von denen, e er als Solche kannte, die gegen den Jupiter feindselig t waren. Denn diejenigen, von denen er hoffte, dafs sie fe der Zeit ihre Meinung ändern würden, stiefs er nicht , sondern lockte er mit schmeichelnden Worten, und er sie, wenn sie auch Anfangs sich weigerten, endlich den anz um die Altäre zu tanzen." — Wenn aber der Kaiser e Mittel anwandte, wenn er Spott, Schmeichelei, Beloh- gebrauchte, um seine Unterthanen fürs Heidenthum zu nen: so läfst sich erwarten, dafs viele diesen Zaubermit- nicht zu widerstehen vermochten. — Die Neuplatoniker, n Maximus, Chrysanthius, Priscus, behandelte er der gröfsten Auszeichnung, in der Absicht, dafs er dadurch Hellenismus, welchen die Alexandriner aus der Verachtung dem Staube, worin er unter den Christlichen Kaisern aben gewesen war, hervorgerufen hatten, stützte und be- erte. Der Gewährsmann ist wiederum Libanius in der zogenen *Leichenrede*, wo es Cap. 77. so heifst: „Julian, lher glaubte, dafs die Wissenschaften und die Verehrung Götter gleichsam durch ein brüderliches Band mit einan- verbunden seyen, und wahrnahm, dafs diese völlig, jene gröfstentheils untergegangen, überhäufte, *um* sowohl *Verehrung der Götter wieder ins Leben zu rufen*, als damit die Menschen die Wissenschaften von Neuem anfin- zu lieben, diejenigen, welche die Religion genau kannten, Ehrenbezeigungen, er selbst aber arbeitete Reden aus, erreichte auf diese Weise Beides."

4. Vorzüglich suchte aber Julian dadurch für die Auf- ne des Heidenthums zu wirken, dafs er dasselbe rationali- und mit der Zeitphilosophie in Uebereinstimmung zu gen sich bemühte. Das rationalisirte Heidenthum sollte n das Christenthum stürzen. — Die heidnische Religion e sich mit ihren abgeschmackten Dogmen und unsinnigen

Gebräuchen gegen den reinen Geist des Christenthums nicl halten können, und stand mit der ganzen Zeitbildung in W derspruch. Sollte sie sich gleichwohl halten, so bedurfte s einer philosophischen Stütze, und diese sollte ihr die Alexa drinische Philosophie gewähren. Diese nun gefiel sich in a legorischen Deutungen. Sie wandte Julian an auf die zum The unsittlichen, zum Theil lächerlichen und abgeschmackten F beln, in welche das Heidenthum gehüllt war und die er selb als solche anerkannte (wozu auch seine frühere Christlich Bildung ihm selbst unbewufst gewirkt haben mochte), un gab ihnen auf diese Weise eine moralische Deutung. Por phyrius war hierin schon vorangegangen; seinem Be spiele folgte Julian. Auf diese Weise wich nun freilic die Religion, zu welcher sich Julian bekannte, von de alten Volksaberglauben der Griechen sehr weit ab, und e fehlte ihr nicht ein gewisser Reiz, durch welchen sie sic den Menschen jener Zeit empfahl. Dazu kam, dafs Julia dasjenige, was ihm von den Einrichtungen und Vorschrifte des Christenthums gefiel, fürs Heidenthum benutzte. Er stif tete nach Sozomenus V. 16. heidnische Männer- und Frauen klöster, die Wohlthätigkeit und Freigebigkeit der Christe gegen die Armen ohne Unterschied der Religion, ihre Sorgfal bei Bestattung der Todten u. s. w. empfahl er den Seinigen und ermahnte die heidnischen Priester zur Rechtschaffenheit Unsträflichkeit, Ehrbarkeit und Reinheit der Sitten, damit si nicht von den Christen übertroffen würden.

5. Julian, welcher bemerkte, dafs die Streitigkeiten de Christen dazu wirkten, ihre Religion in Verachtung zu bringe und daher die Wirksamkeit derselben zu schwächen, nährt diese Streitigkeiten, er zeigte sich den Ketzern geneigt un rief die Bischöfe und übrigen Geistlichen, die als Häretike von Constantius exilirt waren, wiederum zurück, wodurch zu gleich auf indirecte Weise seinem Vorgänger der Vorwurf de Intoleranz gemacht ward. *Ut dispositorum roboraret effe ctum*, sagt Ammianus Marcellinus XXII. 5., *dissidente Christianorum antistites cum plebe discissa in palatium in tromissos monebat, ut civilibus discordiis consopitis quisqu nullo vetante religioni suae serviret intrepidus. Quo*

at ideo obstinate, ut, dissensiones au-e licentia, non timeret unanimantem postea em u. s. w. (Man vergl. Socrates III. 11. Sozomen. 5. Philostorg. VII. 5., so wie den 26sten, 31sten und *Brief* des Julian, wo der den Häretikern gegebenen nifs, in ihr Vaterland zurückzukehren, und der Zurück-ires confiscirten Vermögens gedacht wird.)

afs es bei diesem Allen auf die Vertilgung und gänzliche ung des Christenthums abgesehen gewesen sey, ist ein-nd. Denn der Eifer des Kaisers, mit welchem er nicht bst die heidnische Religion übte und vertheidigte, son-uch Andere zu ihrer Annahme durch mancherlei Mittel kte, die Rationalisirung des Heidenthums, die Künste h, mit welchen er die Uneinigkeiten der Christen nährte, gar sehr geeignet, das Heidenthum zu befördern, das enthum aber wankend zu machen und allmälig zu ver-. Da indessen Julian die Verehrer des Christenthums bedrückte (denn jene dem Julian eigenthümliche Ver-ng, die er gegen die Christen zeigte, dürfte man doch eine Bedrückung nennen), und sie nicht der Vortheile bte, deren die Mitglieder eines wohl eingerichteten Staates erfreuen, unter welchen die freie Religionsübung eine der Stellen einnimmt: so geht daraus hervor, dafs der Kaiser ner Zeit, d. h. im Anfange seiner Regierung, ein Verfolger Christen in dem angegebenen Sinne des Wortes nicht zu n sey.

Aus dem Gesagten ergiebt sich aber auch, dafs die Milde, e Julian gegen die Christen selbst zeigte, keinesweges auf ächt sittliche Denkart sich gründete, aus welcher die öse Toleranz billig hervorgehen sollte, sondern dafs sie politischer Natur war. Julian hatte, wie selbst sein Be-erer Libanius offen genug sagt, die Bemerkung gemacht, as Christenthum durch die Verfolgungen der Christen nur nnen habe. Der Sieg des Christenthums war entschieden, d es durch Blut war besiegelt worden. Der Anblick von n, die für ihre religiöse Ueberzeugung ihr Leben dahin n, hatte etwas Begeisterndes, und zog so Viele, die in dem tenthume sonst nur einen Volksaberglauben zu sehen ge-

wohnt waren, hin, dasselbe genauer kennen zu lernen und sich selbst die Begeisterung zu erfahren, mit welcher es sei Bekenner erfüllte. Diese Betrachtung der Politik bestimm nun den Julian, es auf eine andere Weise zu versuchen. wollte das ihm so verhafste Christenthum vertilgen, und dieſs nicht durch Blutvergieſsen möglich zu machen war, die vielmehr die entgegengesetzte Wirkung hatte, so suchte er jen auf anderem Wege zu bekämpfen. Eben aber weil diese T leranz nicht aus einer würdigen philosophischen Gesinnun sondern aus einer engherzigen politischen Ansicht hervorgin muſste dieser Verfolger des Christenthums, sobald er gerei ward, auch in einen Verfolger der Christen übergehen.

Vierter Abschnitt.

Historische Beweise, aus welchen hervorgeht, da der Kaiser im Verfolge der Zeit die Christe verfolgt habe, und wahrscheinliche Ursachen, welc bewirkten, daſs er sein Betragen gegen sie ändert

In der Folge ward Julian ein *Verfolger der Christe* Vorzüglich zeigte sich sein Hafs gegen dieselben von, de Sommer 362 an, als er zu Antiochien verweilte.

Zwar that der Kaiser auch zu dieser Zeit noch Viele was sich nur auf die Ausbreitung und Befestigung der heidn schen Religion und Ausrottung des Christenthums bezieh konnte. Er überhäufte auch damals mit Belohnungen und Lo sprüchen die Verehrer der Götter. Zur Zeit des Parthisch Krieges lockte er durch Geld die Soldaten, zu opfern, welch selbst Libanius offenherzig genug gesteht in der *Leiche rede* Cap. 81. 82. Auch führte er noch immer die alte Spr che der Toleranz, und äufserte sich noch immer, z. B. in de 52sten *Briefe, an die Bostrener*, dafs den Galiläern wegen i rer Religion kein Leid widerfahren dürfe; dafs dieſs ab nicht ernstlich gemeint, sondern nur, um den Schein der T leranz zu erheucheln und den Hafs *gegen die Christen* verbergen, gesagt war, beweisen die *Handlungen*, welche si

n damals in Bezug auf die Christen erlaubte, deutlich

Denn obgleich kein *völlig erwiesenes* historisches Factum nden ist, aus welchem hervorginge, dafs Julian die Chri- *wegen ihrer Religion* mit der *Todesstrafe* belegt habe: ebt es doch Vieles, wodurch er seinen Hafs gegen die ten als solche damals zu erkennen gab und wodurch er *cetisch* verfolgte. Eutropius bemerkt X. 16.: *Religio- hristianae* (nimius) *insectator, perinde tamen, ut cruore ueret.* Warum er aber keine Todesstrafe verhing, das t sich aus seiner Denkart sehr leicht. Theils fürchtete Christen, theils wollte er nicht jeden Schein der To- ablegen, theils sah er, selbst nach des Libanius Ver- ang, durch Erfahrung belehrt ein, dafs die Todesstrafen die Wirkung hätten, das Christenthum dem Herzen der chen zu entreifsen, sondern nur dasselbe noch weiter zu eiten und seinen Bekennern noch theurer zu machen.

Dasjenige, wodurch nun Julian die Christen in ihren ten beeinträchtigte, dürfte vorzüglich in Folgendem be- in.

1. Er verbot den Christlichen Lehrern, die freien Künste hren. Julian wollte durch dieses Verbot theils den Chri- die Waffen entreifsen, deren sie sich bedienten, um die en des Heidenthums darzuthun, da es ihnen bei Erklärung classischen Schriftsteller nicht an Gelegenheit fehlte, das schmackte der Fabeln, in welche die heidnische Religion lt war, zu zeigen, theils der Christlichen Religion allen und den Vorzug der classischen Bildung zu entziehen. laubte nämlich, dafs unwissenschaftliche und durch das um der Classiker nicht gebildete Lehrer nicht im Stande , gebildeten Köpfen das Christenthum zu empfehlen.

Viele Kirchenschriftsteller, ein Socrates, Sozomenus, odoretus, Rufinus, Augustinus, haben freilich diefs t nicht allein auf das Lehren, sondern auch auf das en ausgedehnt, indem sie behaupten, dafs Julian die ten nicht allein vom Lehren der schönen Künste, sondern vom Erlernen derselben zurückgehalten habe. Diese ftsteller scheinen aber mehr auf den Erfolg dieser Ver-

ordnung, als auf ihren buchstäblichen Inhalt Rücksicht geno
men zu haben. Denn da die Christen nicht-Christlichen L
rern ihre Kinder zum Unterrichte zu übergeben Bedenken t
gen, den Christlichen Lehrern aber das Lehren der classisch
Literatur nicht erlaubt war: so behaupteten jene Schriftstell
die es mit der Wahl des Ausdrucks so strenge nicht nahm
dafs die Christen überhaupt von der classischen Literatur u
der Bildung, welche aus derselben hervorgeht, ausgeschlos
worden seyen. — Dafs aber jenes Edict sich nicht auf
Lernenden, sondern nur auf die Lehrer erstreckt habe, g
aus dem Edicte selbst, welches unter den *Briefen* Juli
nach der *Spanheimschen* Ausgabe die 42ste Stelle einnim
hervor. Hier heifst es, Julian habe den Christlichen L
rern die schönen Künste zu lehren verboten; ausdrückl
wird aber hinzugefügt, dafs die Jünglinge, welche belel
zu werden wünschten, vom Unterrichte nicht abgehal
werden sollten, da es unrecht sey, junge Leute, welc
noch nicht wüfsten, wohin sie sich wenden sollten, v
rechten Wege wegzudrängen, und sie durch Furcht u
wider ihren Willen zu den väterlichen Einrichtungen zu tr
ben. Nach diesen Aeufserungen des Julian selbst, ist Ai
mianus Marcellinus zu erklären, welcher in zwei Stell
(XXII. 10. und XXV. 4) jenes Verbotes gedenkt, aber in A
drücken, welche, grammatisch genommen, auf zweifache We
erklärt werden können. Richtig heifst es daher beim Or
sius VII. 30.: *Aperto praecepit edicto, ne quis Chr
stianus docendorum liberalium studiorum profess
esset* [2]).

Dafs nun Julian durch dieses Verbot, wodurch die w
senschaftliche Bildung der Christlichen Jugend ganz den Hä
den Christlicher Lehrer entzogen werden sollte, die Christ
wirklich verfolgt habe, springt in die Augen. Denn er beraub
sie *wegen ihrer Religion* eines Vorzugs, dessen sich ande
Staatsbürger erfreuten. Derjenige aber, welcher die Christ
wegen ihrer Religion der Vortheile beraubt, deren sich ande

2) Man vergl. hier und überhaupt Christian. Gottlob Einer
Commentationum ad Constitutiones Juliani Imp. specimen I. Lipsi
1771. 4.

er in einem wohl organisirten Staate erfreuen, ist, nach von uns oben aufgestellten Theorie, ein Verfolger der sten zu nennen.

Hier ist nun noch zu zeigen, dafs das in Rede stehende tz nicht im Anfange seiner Regierung, sondern erst gegen nde derselben gegeben sey. Und diefs läfst sich allerdings risch wahrscheinlich machen. Einmal durch einen innern . Julian lebte im Anfange seiner Regierung mit Gre- von Nazianz und Basilius dem Grofsen, welche unter den Christlichen Lehrern die vorzüglichsten wa- die in der classischen Literatur Unterricht ertheilten, einem sehr freundschaftlichen Fufse, und lud sie schrift- ein, ihn zu besuchen. Ist es wahrscheinlich, dafs er zu der Zeit, wo er diese mit solcher Auszeichnung behan- , ein Gesetz sollte gegeben haben, welches ihnen den n des Talents und der Gelehrsamkeit, durch welchen sich auszeichneten, rauben mufste? Keinesweges. Viel scheinlicher ist es aber, dafs Julian in der folgenden , wo er mit diesen Rednern in ein feindliches Verhält- trat, jenes Gesetz gegeben habe, um ihnen, weil sie sten waren, wehe zu thun. Hierzu kommt noch ein erer Grund. Ammianus Marcellinus, der durchaus strengen Zeitfolge nach erzählt, erwähnt (XXII. 10.) je- Gesetzes, nachdem er des Aufenthaltes des Kaisers zu An- nien gedacht hatte, der, wie wir wissen, in den Sommer Jahres 362 fiel.

2. Um den Namen eines Christen in Verachtung zu brin- schlofs Julian die Christen von den höchsten Ehrenstellen Würden aus.

Die Kirchenschriftsteller, z. B. Theodoret III. 8., füh- zwar hin und wieder an, Julian habe ein Gesetz gegeben, ach er die Galiläer vom Kriegsdienste überhaupt ausgeschlos- habe. Indessen erhellt aus andern Stellen bei eben die- Schriftstellern, dafs dieses Gesetz auf die *höchsten* mili- schen Ehrenstellen sich beschränkt. Wollte er doch, wie elbst in einem in seine spätere Regierungszeit fallenden *reiben an den Praefectus Artabius* sagt, die Anhänger Heidenthums, die er τοὺς θεοσεβεῖς nannte, den Galiläern

in der Achtung vorgezogen wissen [3])! Aber auch hierin l
schon eine feindselige Gesinnung gegen die Christen. — Fe
ner erwähnen Socrates III. 13., Sozomenus V. 18. u
Rufinus I. 32. eines Gesetzes, wodurch Julian die Christ
auch von den höchsten bürgerlichen Ehrenstellen ausschlo
Socrates mit dem Zusatze, dafs dieſs von ihm gegeben s
als er die Perser bekriegen wollte. — Hier hatte ich in m
ner Dissertation noch des Schreibens gedacht (*Epist.* 52
welches Julian den 1sten August 362 zu Antiochien erliefs,
welchem er selbst sagt, dafs es den Christen nicht mehr e
laubt sey, Recht zu sprechen, Testamente zu machen u
fremde Erbschaften zu unterschlagen, und daraus gefolge
dafs es den Christen überhaupt verboten gewesen sey, Rec
zu sprechen und zu testiren. Indessen mögen diese Wor
sich doch nur darauf bezogen haben, dafs keine bürgerlich
Rechtssachen mehr, wie Constantin es erlaubt hatte, v
die Christlichen Bischöfe gebracht und den Christlichen Ki
chen in einem Testamente Nichts mehr legirt werden sollt
Immer wird aber die Existenz jener Verordnung, wodurch d
Christen von den höchsten Staatsdiensten ausgeschlossen wu
den, und wozu schon die Befolgung der Anweisung, dafs d
Heiden als die wahren Gottesverehrer den Galiläern vorg
zogen werden sollten, führen mufste, nicht in Zweifel gezoge
werden können.

Hierher gehört auch, dafs Julian selbst den Namen *Christe*
oder *Christianer* vermied, und sie nicht nur selbst mit de
Spottnamen *Galiläer* bezeichnete, sondern auch nach der E
zählung des Chrysostomus (*de S. Babyla et contra gen
tiles*), welche sich auf die spätere Regierungszeit des Julia
zu beziehen scheint, des Theodoretus (III. 21.), de
Gregorius von Nazianz (*Orat.* III. p. 81.), seine Glau
bensgenossen, namentlich die Vornehmen unter ihnen, auffor
derte, ein Gleiches zu thun. — Julian ward hierzu vielleich
durch die Meinung der Neuplatoniker bestimmt, dafs in de

3) *Epist.* 7.: Ἐγὼ νὴ τοὺς θεοὺς οὔτε κτείνεσθαι τοὺς Γαλιλαίους οὔτε τύπτεσθαι παρὰ τὸ δίκαιον, οὔτε ἄλλο τι πάσχειν κακὸν βούλομαι προτιμᾶσθαι μέντοι τοὺς θεοσεβεῖς, καὶ πάνυ φημὶ δεῖν.

n eine Vorbedeutung liege und dafs daher jene Benen-
eine geheimnifsvoll wirkende Kraft habe.
Dafs nun auch dieses eine gegen die Christen selbst ge-
te feindliche Maafsregel war, bedarf keiner weitern Er-
ung.

Bei den Bedrückungen, mit welchen die Christen von
eidnischen Obrigkeiten damals verfolgt wurden, war Ju-
achsichtig, und fügte, wenn jene sich über ihnen zuge-
Unrecht beklagten, den bittern Scherz hinzu, die
er müfsten nach den Vorschriften Christi geduldig seyn;
artyrien, d. h. die Kapellen an den Gräbern der Märty-
liefs er zerstören; den Athanasius, welcher zugleich
ndern Bischöfen, welche von Constantius mit dem Exil
ft waren, unter Julians Regierung zurückgekehrt war,
eb er wegen seines Eifers, das Christenthum zu verbrei-
aus Alexandrien und bald darauf aus allen Orten Ae-
ns, ja, er verweigerte den Christen *wegen ihrer Religion*
und Beistand gegen die Feinde.

Um jene Bedrückungen darzuthun, wollen wir uns nicht
ie *dritte Rede* des Gregorius von Nazianz berufen,
lcher er die schrecklichen Grausamkeiten der heidnischen
hner von Alexandrien, Heliopolis und Arethusa gegen die
ten, wobei Julian durch die Finger gesehen, weitläuftig
lt, da die Nachrichten jenes Kirchenschriftstellers wegen
Wuth gegen den Apostaten, woran verletzte Eitelkeit
immer einigen Theil haben mochte, der Parteilichkeit
verdächtig sind. Es fehlt hier aber nicht an andern,
aus unverwerflichen Zeugnissen. Die Alexandriner hat-
n Sommer 362 den Georgius, den Nachfolger des
fs Athanasius, nach Julians eigenem Ausdrucke, wie
unde zerrissen. Julian tadelte sie im *zehnten Briefe* auf
ehr gelinde Weise, dafs sie die Sache nicht vor die recht-
gen Richter gebracht, sondern den Georgius selbst ge-
hätten. Er verzieh es ihnen zu Gunsten des Serapis,
chutzpatrons der Stadt, ihres Erbauers Alexander und
Oheims Julian, der einst Präfect daselbst gewesen war.
war Alles, was er gegen sie verfügte. Die Gazenser
, nach der Erzählung des Sozomenus V. 9., den

Nestabus, Zeno und Eusebius aufs Grausamste getödte
Julian tadelte sie nicht einmal, sondern setzte sogar einen Co
sular ab, der einige Gazenser als Urheber des Aufruhrs u
Mordes ins Gefängnifs geworfen hatte, indem er hinzufügt
Was ist es nöthig, jene ins Gefängnifs zu werfen, die sich
wenigen Galiläern wegen des Unrechts, welches sie an ihnen u
ihren Göttern verübt, gerächt hatten? „Julian ignorirte
sagt Theodoret IV. 6., „die Schandthaten, welche die ve
wegensten Menschen gegen die bescheidensten begingen. I
bürgerlichen und militärischen obrigkeitlichen Aemter übe
trug er den Grausamsten und Gottlosesten. Diese *zwang*
zwar keinesweges diejenigen, welche sich einer wahren Frö
migkeit beflissen, öffentlich zu opfern: allein sie brandmarkte
sie mit jeder bürgerlichen Schande [4])." — Dafs Julian ab
nicht im Anfange seiner Regierung, sondern von der Zeit a
wo er sich zu Antiochien aufhielt, den Bedrückungen der he
nischen Obrigkeiten gegen die Christen nachgesehen habe, e
hellt aus den Beispielen selbst, welche die gedachten Schri
steller anführen, die, wie aus dem 22sten Buche des Am
mianus hervorgeht, in die Zeit fallen, wo der Kaiser sich
Antiochien aufhielt.

Dafs Julian befohlen habe, die Martyrien der Christen
zerstören, gesteht er selbst auf eine sehr naive Weise in d
zu Antiochien geschriebenen *Misopogon*. Hier heifst es
Bezug auf seine Anhänger in den Antiochien benachbart
Städten (p. 361.): *τοὺς τάφους τῶν ἀθέων ἀνέτρεψαν πάντ
ὑπὸ τοῦ συνθήματος, ὃ δὴ δέδοται παρ' ἐμο
πρώην.* — Der Ausdruck *τάφοι*, dessen sich Julian h
bedient, ist von den Uebersetzern gänzlich mifsverstand
worden, indem sie ihn im eigentlichen Sinne für *Grä*

4) Man vergl. Philostorgius VII. 4. Socrat. III. 14.: *μέντοι κατὰ τὰς ἐπαρχίας ἄρχοντες, καιρὸν οἰκείου κέρδους τὴν τοῦ βα
λέως θρησκείαν νομίσαντες, πέρα τῶν βασιλικῶν προσταγμάτων τοὺς Χριστ
νοὺς κακῶς διετίθεσαν· χρήματα μὲν πλείονα ἢ ἐχρῆν εἰσπραττόμενοι· ἔ
δὲ ὅτε καὶ ὠμαικὰς τιμωρίας προσάγοντες. Ταῦτα μανθάνων ὁ βασιλ
περιεώρα, καὶ τοῖς Χριστιανοῖς περὶ τούτου προσελθοῦσιν αὐτῷ, ὑμέτε
ἐστιν, ἔλεγεν, αὐτοὺς πάσχοντας κακῶς ὑπομένειν· τοῦτο γὰρ τοῦ ὑμετέ
Θεοῦ παράγγελμα.*

hen. *Τάφοι* sind in diesem Zusammenhange die von den ten an den Gräbern der Märtyrer erbauten Kirchen. dings lag aber in dem Gebrauche dieses Ausdrucks, so des verwandten *σηκοί*, im Munde des Julian und seiner ensgenossen ein Spott, so wie die Christen auf gleiche die Tempel der Heiden, wo ihre Heroen begraben la- mit diesem Namen bezeichneten.

Dafs Athanasius nicht wegen begangener Verbrechen, rn wegen seines Eifers in Verbreitung des Christenthums aus Alexandrien, gleich darauf, im November 362, aus Aegypten vertrieben sey, erhellt aus den Briefen des selbst. Man sehe den 20sten, 6ten und 16ten Brief, in dieser Zeitfolge sind sie geschrieben.

Dafs sogar Julian den Christen wegen ihrer Religion die gegen die Feinde damals versagt habe, ergiebt sich en unwiderlegbarsten Thatsachen. Der Kaiser selbst erliefs nd seines Aufenthaltes zu Antiochien ein *Schreiben t.* 49.) *an den Arsacius*, Pontifex von Galatien, des In- dafs er bereit sey, den Pessinuntiern beizustehen, wenn r die Mutter der Götter sich geneigt machten; würden er deren Dienst vernachlässigen, so würden sie das Här- von ihm zu erfahren haben. Als der Einfall der Perser tet wurde, und die Nisibener, welche Christen waren, des- Gesandte an ihn schickten, drohete er nach dem Berichte ozomenus (V. 3.), dafs er ihnen keine Hülfe senden, Gesandte von ihnen annehmen und in ihre Stadt keinen cher setzen werde, als bis er erfahren, dafs sie zur heid- en Religion übergegangen seyen.

Auch in dieser Beziehung ist Julian ein Verfolger der en zu nennen. Denn ein Kaiser, welcher die Schwäche- welches damals die Christen waren, nicht allein nicht ge- Unrecht schützt, sondern dasselbe sogar durch Nachsich- t billigt, der die Tempel der Christen zerstören läfst, ren Bischof wegen seines Eifers, seine Religion zu ver- n, ins Exil schickt, der den Christen wegen ihrer Reli- lie Hülfe gegen die Feinde versagt, beraubt die Christen *lche* des Rechts der Ausübung ihres Gottesdienstes und rigen Vortheile, deren sich andere Staatsbürger erfreuen.

4. Endlich hatten die Christen nach der Rückkehr d Julian aus dem Persischen Kriege das Härteste von ihm zu warten.

Denn obgleich von den Christlichen Schriftstellern Viel mag übertrieben, Manches von Julian nicht einmal ernstli mag gemeint seyn: so beweiset doch dasjenige, was d Kaiser nach der gemeinschaftlichen Uebereinstimmung all Kirchenschriftsteller zur Zeit des Parthischen Krieges *th* seinen heftigsten Hafs gegen die Christen als solche und sei Absicht, sie zu verfolgen.

Als Julian gegen die Perser marschiren wollte, wurd für den Erfolg seiner Waffen Feste angeordnet, und er sell gelobte den Göttern und drohete den Christen, dafs er na seiner Rückkehr sie und ihre Religion ausrotten werde. suchte daher mit der gröfsten Eile den auswärtigen Krieg beenden, damit er alsdann seine ganze Kraft auf jenes w den könne. Damit die Kosten für den Krieg herbeigescha würden, mufsten Alle eine Kopfsteuer erlegen, welche den G tern zu opfern sich weigerten, und diese Kopfsteuer war deutend. Diese *Facta* erzählen Socrates III. 13. 19. VI. Chrysostomus, *de* S. *Babyla* p. 783., Theodoret 21., Rufin I. 36., Hieronymus im *Chronicon* u Andere.

So lange man nun die angegebenen Facta aus der späte Regierungsgeschichte des Julian nicht vertilgen kann, leidet kein Bedenken, dafs er in der Folge seiner Regierung sei Handlungsweise änderte, und er aus einem Verfolger Christenthums zu einem Verfolger der Christen überging. We Ullmann in seiner Schrift: *Gregor von Nazianz*, S. sagt, dafs die Regierungszeit des Julian zu kurz gedauert ha um diefs mit historischer Gewifsheit nachweisen zu könn so ist diefs ein allgemeines Urtheil, bei dem auf die angefü ten wirklichen Facta keine Rücksicht genommen ist. Eben allgemein ist die Behauptung daselbst, dafs Julian nicht einm ein eigentlicher *Christen*verfolger habe seyn *können*, weil i bei der überwiegenden Macht der Christlichen Partei sel die äufsern Mittel dazu gefehlt hätten. — Dafs die Macht Christlichen Partei sehr grofs war, konnte dem Erfolge

lgung, welche er über die Christen verhängte, Hindernisse n Weg legen, oder sogar denselben ganz unmöglich ma-, aber die Verfolgung selbst nicht hindern. An Mitteln e es ja überdiefs einem heidnischen Autokrator nicht n, dessen Statthalter und Staatsdiener Heiden waren, zu denen er nur Heiden zu berufen brauchte. — Ull-s Urtheile tritt Herwerden in der angezogenen Schrift f. bei und fügt hinzu: *In duorum annorum brevi spa-ibus Julianus rebus praefuit, scriptores antiqui Chro-ae rationem haud satis mihi videntur habuisse, ut la eo ordine, quo sint gesta, liceat referre.* Allein e weil die Regierungszeit des Julian so kurz war, ist die nologie der einzelnen Facta am wenigsten einem Zweifel worfen, und namentlich hat Ammianus Marcellinus sorgfältigste Rücksicht auf dieselbe genommen. Der e nach tritt überdiefs Herwerden meiner Ansicht bei, geräth dadurch mit sich selbst in Widerspruch: *Subinde praesertim sub vitae finem ira commotus ad iora in eos* (Christianos) *decernenda processisse videtur*, S. 38: *Ex his iam patet, Julianum — iniustiora rdam in illos commisisse. Haec vero praecipue ultimum imperii tempus sunt referenda.* mit bringt er den Spott, welchen sich die Antiochener den Kaiser erlaubten, unter Anführung meiner Dissertation erbindung. S. 86 heifst es: *Quum cerneret, se mitiori ac ltiori agendi ratione rei Christianae pro voto non satis re, ira commotus ad saeva et iniusta, quae ipse im-are solebat, patranda subinde est progressus, atque unsam dedit, ut iidem effectus, quos ex iniquis vexatio-s oriri noverat, Christianis salubres, locum obtinerent.* s ist ja eben das, was von mir behauptet und, wie ich be, durch Gründe erwiesen worden ist.

Ungeachtet aber Julian, wie seine Handlungen zeigen, in er letzten Regierungszeit zu einem Verfolger der Christen ging: so konnte in denselben doch Manches vorkommen, an sich nicht den Character einer Verfolgung der Christen e, sondern als Verfolgung des Christenthums angesehen den konnte; denn die erstere schlofs ja die letztere nicht

nothwendig aus. Genauer ist aber hierüber Folgendes zu be merken.

1. In den Bereich unserer Untersuchung gehört nich was Julian gegen die Christen nicht wegen ihrer Religio sondern aus andern Gründen verordnete. Hierher scheint ma die Strafe rechnen zu müssen, mit der er die zu Edessa leben den *Arianer* belegte, welche sich gegen die *Valentiniane* die gröfsten Gewaltthätigkeiten erlaubt hatten. Julian lie nämlich das Geld jener Arianer unter die Soldaten vertheile das übrige Vermögen aber seinen Privatbesitzungen einverleibe (Vergl. *Epist.* 43.) — Nur der bittere Spott, mit welche er diefs that, verräth seine feindselige Gesinnung gegen di Christen.

2. Nicht zu der Verfolgung der Christen, aber *vielleich* zu der Verfolgung des Christenthums ist zu rechnen jene Wie derherstellung des Tempels zu Jerusalem, welche den Jude von Julian im Jahre 363 zugestanden ward. — Dafs Erdbebe und Feuerflammen, welche aus der Erde hervorbrachen, jen Wiederherstellung vereitelt haben, finden wir nicht allein bei Ambrosius in seinem *Schreiben an den Kaiser Theodosius* beim Socrates (III. 20.), Sozomenus (V. 22.), Rufinu (I. 37.) und andern Christlichen Schriftstellern, sonder auch beim Ammianus Marcellinus (XXIII. 1.). Mochte e seyn, dafs Julian den Juden diese Erlaubnifs gab, um die Weis sagungen Christi von der Zerstörung Jerusalems und der Zer streuung des Jüdischen Volkes factisch als unwahr darzustellen so wie durch die Gröfse des Baues seinen Namen der Nachwel zu überliefern: so ist doch die dem Julian eigenthümliche Vor liebe für die Juden und das Judenthum nicht zu übersehen und merkwürdig genug, um hier besonders hervorgehoben z werden.

Diese Neigung fürs Judenthum im Vergleiche mit den Christenthum hatte unstreitig in der religiösen Richtung Julians ihren Grund. Die Reinigungen und Opfer, welche jenes vor schrieb, sagten ihm zu. Dafs Salomo nach 2 *Chron.* 7, 5. a einem Tage bei der Einweihung des Tempels 22,000 Ochsen und 120,000 Schafe geopfert hatte, erschien ihm als eine grofs artige Frömmigkeit, und er tadelte die Christen, dafs sie die

r und andere Religionsgebräuche der Juden verlassen
n. Den Gott der Juden nannte er θεὸν μέγαν (in den
menten p. 295.); er selbst gestand (im 63sten Briefe),
hr Gott ein wahrer Gott sey, den nur die Griechen
einem andern Namen verehrten, obgleich nicht der
e (Julian beim Cyrill p. 305. 306.); er selbst schrieb
sten Briefe, aus welchem vorzüglich seine Begünstigung
hen hervorgeht, den Juden, dafs er mit ihnen nach Be-
ng des Persischen Krieges zu Jerusalem wohnen und
öchste Wesen anbeten werde. Diesen Brief hat man
wohl für unächt gehalten; aber er ist ächt. Denn er
e ganz mit den Gesinnungen überein, welche Julian auch
iern Orten darlegt, und mit der ganzen damaligen Lage
den. Auch führt ihn Sozomenus als einen Brief Ju-
an V. 22. — Dafs Julian die Juden begünstigte, wird
iefs, was auch Sozomenus andeutet, dadurch erklärlich,
diese so erbitterte Feinde der Christen waren. Durch
stigungen der Juden glaubte er den Christen wehe zu

ß. Die Bücher, welche Julian zu Antiochien und auf dem
ischen Feldzuge gegen das Christenthum schrieb, gehören
zur Verfolgung der Christen, sondern des Christenthums.
ier würde ich nicht rechnen den *Misopogon*, der sich
mit der Verspottung und Durchhechelung der Antioche-
eschäftigt, die den Julian mit Spottgesängen und Schimpf-
aller Art angefeindet hatten, bei dem also ein speciel-
Zweck vorwaltete; wohl aber die *Cäsares* und seine
utationen gegen das Christenthum. In dem erstern
e beschäftigt sich Julian ganz damit, die heidnischen
r mit den gröfsten Lobsprüchen zu überhäufen, den Con-
n aber und die Religion, zu welcher sich dieser bekannte,
ie empörendste Weise zu verlästern. Man findet bei al-
nd neuern Gegnern des Christenthums nicht leicht Etwas,
der heilige Name des Erlösers, seine Lehren und An-
ngen bitterer verspottet werden, als das, was wir in die-
Cäsares lesen, was an Parny's verrufene *Guerre des*
x und an Reghellini's kürzlich erschienenes *Examen*
hristianisme erinnert. Wer kann ohne den tiefsten Un-

willen eine Stelle lesen, welche, eben weil sie die schändlic
ste Verhöhnung des Christenthums und seines Stifters enthä
von den Abschreibern in vielen Handschriften weggelassen i
Hier heifst es (p. 336.): „Constantin, welcher unter den Götte
nicht das Urbild seines Lebens fand, ward in seiner Nähe
Tryphe gewahr und lief zu ihr. Sie nahm ihn sanft auf, umfaf
ihn mit ihren Armen, schmückte ihn sorgfältig mit einem bu
ten Schleier und führte ihn darauf zu der Asotia, wo er au
den Sohn fand, welcher sich umwandte und Allen verkündet
Wer da ist ein Verführer der Weiber (*φθορεὺς*), ein Mörd
ein frevelhafter und Abscheu erregender Mensch (*ἐναγὴς*
βδιλυρὸς), der trete getrost herzu, ich will ihn mit diese
Wasser waschend wiederum rein machen, und wenn er au
wieder mit Verbrechen sich befleckt, werde ich ihm do
wenn er an seine Brust schlägt und seinen Kopf stöfst, ve
leihen, wiederum rein zu werden.“ — Dafs *τὸν υἱὸν* sich nic
auf den Constans oder den Constantius, Söhne des Constant
beziehe, wie Einige gewollt haben, geht aus dem Zusamme
hange klar genug hervor. — Damit aber Julian Nichts unte
liefs, um das Christenthum in Verachtung zu bringen, schri
er auf dem Parthischen Feldzuge ein besonderes Werk, w
ches nach dem Berichte des Hieronymus (*Epist.* 83., *
magn. orat.) aus sieben Büchern bestand, wovon die d
ersten *ἀνατροπὴ τῶν Εὐαγγελίων* überschrieben waren. B
der Abfassung dieses Werkes hatte sich der Kaiser vorgeno
men zu zeigen, dafs das tückische Werk (*σκευωρία*) der Ga
läer, womit er auf frevelhafte Weise die Christliche Religi
bezeichnete, ein Gebilde böser Menschen sey (*πλάσμα ἀνθρ
πων, ὑπὸ κακουργίας συντεθέν*). Siehe Cyrill Lib.
p. 89. — Dafs Julian diese Absicht nicht erreicht habe, sie
Jeder, der das Christenthum auch nur oberflächlich ken
Das Werk selbst ist nicht mehr vorhanden; aber die Wide
legung Cyrills von Alexandrien, der aus Julians Buc
viele Stellen, um sie zu widerlegen, anführt, genügt, um d
Character desselben, in welchem der Kaiser auf eine künstlic
und gezwungene Weise die Lehre Jesu und der Apostel
verspotten sucht, wobei er sich selbst oft genug widerspric
kennen zu lernen. Hiermit sind zu vergleichen die von Mü

gesammelten Fragmente aus dem Werke des Theodor Mopsvestia *gegen den Julian* (*Fragmenta patrum corum*, *Fascicul.* I. p. 79 sqq.), so wie mehrere Stellen en Schriften des Julian, die sich beim Hieronymus, sostomus, Gregor von Nazianz, Photius und n finden.

So Viel von demjenigen, was Julian gegen das Christenthum ie Bekenner desselben unternahm. Fragen wir nun, wie der Aenderung seines Betragens kam, und wie der nämaiser, welcher im Anfange seiner Regierung zwar gesucht die Christliche Religion zu vertilgen, den Christen selbst nicht beschwerlich geworden war, in der Folge der Zeit, glich seit seinem Aufenthalte in Antiochien im Sommer die Christen selbst so vielfach beunruhigte: so werden wir nparteiischer Prüfung die Ursachen dieser Aenderung seiBetragens finden

1. in dem Character Julians selbst.

Die Toleranz, welche er üben wollte, hatte bei ihm keieges eine rein sittliche Quelle, sie gründete sich nicht die Anerkennung des Rechts der Christen, ihrer religiöUeberzeugung zu folgen, sondern ging hervor aus philoischer Eitelkeit. Der Kaiser bewies Toleranz, um sich das hen eines Philosophen zu geben; im Grunde seines Herhafste er die Christen. Die Toleranz war also bei ihm eine Rolle, welche er spielte, und es ist begreiflich, dafs sobald er durch äufsere Veranlassungen gereizt ward, aus er Rolle fiel. Obgleich er nun immer noch von toleranGesinnungen redete, so bewies er doch durch seine Handen das Gegentheil, und Toleranz ward in seinem Munde wölligen Ironie. — Auch konnte die abergläubische Denkwelche dem Julian eigenthümlich war, ihn zur Verfolgung Christen in der Folge seiner Regierung bestimmen. Jurüstete sich zum Parthischen Kriege. Wegen des Ausgs desselben war er in grofser Besorgnifs. Damals gerade te er sich die Götter möglichst geneigt machen: er forschte der gröfsten Sorgfalt in den Eingeweiden der Thiere nach Vorbedeutungen der Zukunft, so dafs man nach Ammians sicherung (XXIII. 2.) fürchtete, es würden, wenn er von

den Parthern zurückkehrte, keine Stiere mehr vorhanden seyn. Von dieser abergläubischen Denkart und der unwürdigen Vorstellung, die Julian von den Göttern hatte, lag nun die Erwartung nicht fern, dafs er durch Verfolgung der Christen sich die Götter geneigt machen werde. Die Gelübde, welche er den Göttern that, dafs er nach glücklicher Beendigung des Parthischen Feldzuges die Christen gänzlich ausrotten werde, berechtigen dazu, eine solche Erwartung vorauszusetzen.

2. Die erwähnten äufsern Veranlassungen, durch welche der Kaiser gereizt ward, gaben die Christen selbst, mithin ist auch in ihrem Verhalten eine Ursache zur Aenderung des Betragens des Julian gegen sie zu suchen.

Die Christen jener Zeit, welche sich von der Sanftmuth und Milde der ersten Bekenner des Christenthums weit entfernt hatten, verfolgten Andersdenkende mit Fanatismus, weigerten sich heidnischen Obrigkeiten zu gehorchen, reizten aber den ihrem Cultus nicht ergebenen Kaiser durch Verspottungen, Beschimpfungen, Verwünschungen, ja sogar durch Nachstellungen. Schon länger als 40 Jahre hatten sie an der Spitze der Staats- und geistlichen Geschäfte gestanden; viele Fehler, welche das Glück erzeugt, hatten sie nach Gregors von Nazianz eigenem Zugeständnisse (*Orat.* III. p. 61. 62.) angenommen, und sie gingen von der Anmafsung aus, dafs den Heiligen, wie sie sich selbst nannten, die Herrschaft über die Erde zukomme. Daher die Klage, welche Julian im 52sten Briefe über die Geistlichen der Christen erhebt, dafs sie die Menge aufwiegelten und zum Aufruhr anreizten, nicht ganz ungegründet seyn mochte. Da ein grofser Theil der Bewohner des Römischen Reichs aus Christen bestand, so begreift es sich leicht, dafs sie, wenn sie bestraft wurden, nicht immer frei von Schuld waren. Aber die Verehrer des Christlichen Glaubens nannten jede Strafe, auch die gerechteste, eine ungerechte, und schrieben das dem Verfolgungseifer des Julian zu, was sie seiner Gerechtigkeitsliebe hätten beilegen sollen. Als Julian die Häretiker aus dem Exil zurückgerufen hatte, beklagten sich die Orthodoxen über furchtbare Bedrückungen, welche über sie verhängt würden (Optatus, *de schismat. Donatist.* L. II. Cap. 16. 17.). Ja, die Wuth des Volks überstieg so sehr alles

dafs im Monate Junius 362, als der Kaiser nach Anti- sich begab, zu Pessinus der Altar der Cybele fast vor Augen und zu Cäsarea in Cappadocien der Tempel der a zerstört ward. Die Lehrer des Christenthums aber, ie Aufrührer zu tadeln und die Christen vom Aufruhr innen, beehrten diejenigen, welche wegen solcher Ver- mit Recht bestraft wurden, mit der Auszeichnung des erthums. So nannte Gregor von Nazianz (*Orat.* III. diejenigen, welche zu Cäsarea jene Gewaltthätigkeiten hatten, grofsgesinnte und fromme Enthusiasten (*μεγα- καὶ θερμοὺς εἰς εὐσέβειαν*). Socrates (III. 15.) schreibt Macedonius, Theodulus und Tatianus, welche zur eit in den Tempel zu Merus, einer Phrygischen Stadt, rochen waren und alle Götterstatuen zerstört hatten, warmen Tugendeifer zu (*ἔνθερμον τὸ φρόνημα πρὸς*). Ja, zehn Christliche Soldaten, von religiösem smus angetrieben, stellten dem Kaiser während seines thaltes zu Antiochien sogar nach dem Leben (Liba- *Orat.* XII. p. 307. *Orat.* IV. p. 161.).

orzüglich aber erregten die Antiochener den Hafs Julians die Christen. Schon an sich und abgesehen von der nsverschiedenheit war ihnen Julian eine unwillkommene einung. Die Bewohner Antiochiens, welche sich einem schwelgerischen Leben ergeben hatten, konnten die strenge, welche Julian zeigte, nicht ertragen. Hierzu kam, ie, freilich ohne in der Beobachtung der Gebote Christi crupulös zu seyn, die eifrigsten Verehrer des Christlichen s, der in ihrer Stadt seinen Ursprung erhalten hatte, n sich rühmten, und daher gegen den Kaiser, der ihre on zu vertilgen suchte und die Sache des Hellenismus idigte, von dem heftigsten Hasse entbrannt wurden. Die rsnoth, welche damals in ihrer Stadt herrschte, schrie- ie dem Zorne Gottes zu, welcher über die Gottlosigkeit ulian zürne. Mit Spottliedern, Schmähreden und Ver- ngen aller Art verfolgten sie daher sowohl seine philo- sche Haltung, als auch seinen Eifer für die Griechische ion. Characteristisch und auch zugleich dazu geeignet, von dem Aeufsern des Julian eine Vorstellung zu bilden,

sind die Worte Ammians XXII. 14.: *Ridebatur ut cerco* (ein Affengesicht), *homo brevis* (ein Zwergmännchen), *hun ros extentans angustos, et barbam prae se ferens hircina grandiaque incedens tanquam Oti frater et Ephialtis, quor proceritatem Homerus in immensum tollit* [5]); *itidemque vic marius* (ein Opferschlächter) *pro sacricola* (Gottesverehre *dicebatur, ad crebritatem hostiarum alludentibus mult* (Man vergl. hierbei auch die Christlichen Schriftsteller: S crates III. 17., Sozomenus V. 19., Theodoretus III. 1 „Diefs," sagt Libanius *de Juliani ira ad Antiochen.* Cap. 1 (Fabricii *Bibl. Gr.* Vol. VII.), „rief den Unwillen des Juli hervor, dafs einige seiner Unterthanen so wenig ihrer Leide schaft Herr waren, und dafs keine Furcht sie zurückhie dasjenige bei einer monarchischen Regierungsverfassung wagen, was nicht einmal bei einer republicanischen Regierun form, auch selbst bei einer solchen, welche mehr Freiheit, recht ist, gewährt, Jemand wagen würde." — Aber nicht lein die Schimpfreden gegen den Kaiser, sondern vorzügli dafs der vaterländische Cultus verlassen und verachtet w erregte den Zorn Julians gegen die Antiochener. Kurz v dem Feste des Apollo war er nach Antiochien gekomme sein Gemüth war mit der gröfsten Andacht und dem gröfst Verlangen erfüllt, den Apollo anzubeten. Er hatte sich Geiste vorgestellt, dafs dieses Fest mit der gröfsten Pra und der gröfsten Feierlichkeit in jenem Daphneischen Tem werde gefeiert werden. Aber die Sache fiel gegen alle E wartung aus. Der Altar war verlassen, das Orakel schwie dem Märtyrer Babylas war aber eine Kapelle in dem Dap

5) Hiermit kann verglichen werden, was Julian selbst über se äufsere Erscheinung mit selbstgefälligem Cynismus sagt, wobei er so der kleinen Bewohner, die, wie das Wild, in seinem Barte hausten, wähnt (*Misopogon* p. 338 sqq.). Ein anständigeres Bild von ihm giebt A mianus XXV. 4.: *Mediocris erat staturae, capillis, tanquam pexis mollibus, hirsuta barba in acutum desinente vestitus, venustate oculor micantium flagrans, qui mentis eius angustias* (Feinheit) *indicabant, perciliis decoris et naso rectissimo, ore paulo maiore, labro inferi demisso, opima et incurva cervice, humeris vastis et latis, ab ipso pite usque unguium summitates lineamentorum recta compage, unde v bus valebat et cursu.*

en Haine erbauet worden. Statt der Hecatomben fetter
n ward eine einzige Gans von dem Priester dargebracht
m Gotte geopfert. (*Misopogon* p. 361. 362.) Nachdem
die Leiche des Babylas aus dem Daphneischen Haine
ntiochien hatte bringen lassen, ward der Tempel des
und dessen Statue am 22sten October 362 durch eine
brunst vertilgt, was Julian, und wohl nicht ohne Grund,
ith der Christen zuschrieb. „Damals rifs," nach dem
se Ammians XXII. 13., „der Zorn den Kaiser so sehr
fs er strengere Untersuchungen, als sonst gewöhnlich wa-
stellen und die gröfsere Kirche Antiochiens verschliefsen
— So gründete sich in seinem Herzen ein bleibender
gegen die Antiochenischen Christen. „Als er Antiochien
en wollte," erzählt derselbe Ammian XXIII. 2.,
te er einen gewissen Alexander aus Heliopolis zum Statt-
von Syrien, einen heftigen und grausamen Menschen,
ie er selbst sagte, diese Ehre nicht verdiente, aber für
gennützigen und schmähsüchtigen Antiochener ein passender
er sey. Bei der Abreise selbst begleitete ihn ein gemischter
n, wünschte ihm eine glückliche Reise und ruhmvolle Rück-
nd bat, dafs er für die Zukunft seinen Zorn gegen sie
schwinden lassen und ihnen geneigter seyn. Aber noch
sein Zorn sich nicht gelegt, und er sagte, nicht im sanf-
n Tone, dafs er sie nie wiedersehen werde." Dieser Hafs ge-
ie Christen in Antiochien stimmte ihn aber gegen die Christen
aupt feindselig und reizte ihn auf, sie zu verfolgen.

Fünfter Abschnitt.

Resultat der Untersuchung.

Fassen wir nun das Resultat unserer Untersuchung kürzlich
mmen, so werden wir freilich nicht in die Lobreden der
n Decennien des achtzehnten Jahrhunderts über den Julian
mmen, ihn aber auch nicht mit so unchristlicher Gehässigkeit,
s früher der Fall war, ansehen können. Der Geschichte zufolge
wir über ihn in Bezug auf sein Verhalten gegen das Chri-
hum und gegen die Christen Folgendes zu sagen berechtigt.

1. Der Hafs des Julian gegen das Christenthum ist psych logisch sehr erklärbar. Grausame Behandlung, die ihm von Seit seiner Christlichen Verwandten widerfuhr, schlechter Unterric den er in den Christlichen Religionswahrheiten erhielt, die G wandtheit der Lehrer des Hellenismus, die Beschaffenheit d Hellenismus selbst, der seiner geistigen Individualität mehr z sagte und den er für die Römische Staatsreligion geeignet hielt, als das Christenthum, — Alles diefs mufste dazu beitrag ihm einen Hafs gegen die Christliche Religion einzuflöfsen.

2. Gleichwohl wufste Julian diesen Hafs so lange schl zu verbergen, bis er selbst die Zügel der Regierung sich rifs, d. h. bis zum Anfange des Jahres 361. Bis dah gab er sich den Schein eines Verehrers der Christlich Religion. Seit dieser Zeit aber bekannte er sich öffentli zum Hellenismus. Für diesen suchte er nun eine Reaction bewirken. Das Christenthum wollte er vertilgen; gegen dess Bekenner beobachtete er aber, aus Politik und um sich d Schein eines Philosophen zu geben, Toleranz.

3. Doch nur kurze Zeit blieb Julian in dieser Stellu gegen die Christen. Sie reizten ihn durch ihr Betragen; au glaubte er sich seine Götter zum glücklichen Ausgange d Persischen Krieges geneigt machen zu müssen. Er verlie daher im Verfolge seiner Regierung seine philosophische Rol und ging, vorzüglich seit dem Sommer 362, während sein Aufenthaltes zu Antiochien, aus einem *Verfolger des Chr stenthums* zu einem *Verfolger der Christen* über.

4. Die ungleiche Handlungsweise des Julian, so wie d schönen Worte, mit denen er seine Handlungen, auch wenn s intolerant genug waren, zu verdecken wufste, erklären hi länglich die entgegengesetzten Urtheile, welche selbst aufric tige Anhänger des Christenthums über den Apostaten gefäl haben. Obgleich aber seine Denk- und Handlungsweise sic keinesweges rechtfertigen läfst, und er von wirklichem Unrech welches er an den Christen beging, durchaus nicht freigespr chen werden kann: so ist doch auch den Christen, welche il auf vielfache Weise reizten, ein Theil der Schuld beizulegen.

IV.

iterar-historische Beiträge

Geschichte der Bekämpfung des Judenthums h Christliche Schriftsteller, vom Mittelalter bis zur Zeit der Reformation.

Von

D. Ernst Theodor Mayerhoff,

ntiaten der Theologie und akademischen Privatdocenten zu Berlin.

Erster Beitrag.

---

1. Petrus Alphonsus,

Petrus Alfonsi, wie er sich selbst und Reuchlin im *enspiegel*, S. 42 nach meiner Ausgabe (Berlin 1836), ihn nennt, im Jahre 1062 von Jüdischen Eltern geboren, genofs aber fs eine eben so fromme als tüchtige Erziehung, wie man theils seinem offenbar aus Ueberzeugung hervorgegangenen Ueber- zum Christenthum sieht (denn in seinen Schriften herrscht grofser Ernst und eine immer sichtbare Liebe gegen seine irren- früheren Glaubensgenossen), theils aus seiner wissenschaftlichen ung, die ihm in späterer Zeit besonders nützlich ward. Selbst den Vorwürfen, welche die Juden dem in seinem 44sten e, 1106, aus ihrer Mitte ausgetretenen Manne machten, er- t man leicht, dafs sein früheres Leben zu keinem gehässigen urfe Veranlassung gegeben hatte. Ein Theil beschuldigte ihn, eich bei früherer Anerkennung seiner wissenschaftlichen Bil- , einer ungründlichen Erkenntnifs des A. T., ein anderer Eitelkeit, weil die Christen mehr Ansehen genössen. Um n dergleichen Vorwürfen sich gewissermafsen zu rechtfertigen, aber noch, um das Judenthum zu widerlegen und das Chri- hum in seinem Verhältnisse zu jenem erkennen zu lassen, ieb er seinen *Dialog*, worin er unter seinem früheren Namen es, den er bei der Taufe am Geburtstage der Apostel Petrus Paulus dem Ersteren zur Ehre mit Petrus vertauscht hatte, selbst Einwürfe gegen das Christenthum macht.

Seinem im 5. *Titulus* dieses Dialogs ausgesprochenen Grund- , dafs man nicht mit Gewalt, sondern mit Sanftmuth und er Sorgfalt (*hoc autem, ut nosti, non debet fieri, imo, si quis em convertere velit, non per violentiam, sed diligenter et*

dulciter hoc facere debet) zu einer Religion hinüberführen mü
getreu, entwickelt sich das Ganze auf würdige Weise so, dafs
im *ersten Titulus* die fleischliche Auslegungsweise der prophetisc
Schriften widerlegt, im 2*ten* den Grund der fortgehenden Gefang
schaft der Juden angiebt, im 3*ten* ihre irrthümlichen Meinungen ü
Auferstehung und im 4*ten* den Glauben bekämpft, als ob wirkl
die Juden das Gesetz erfüllen und Gott dadurch zu gefallen
möchten. Nachdem er sich auch über den Irrglauben der S
cenen verbreitet (V.), deren Sprache und Literatur er kundig
(*Tit. V. Moses: Semper enim, ut dixi, cum eis* (*Sarracen*
conversatus et enutritus es, libros legisti, linguam intelligis et
trägt er die Christliche Lehre vertheidigend vor (VI — X
(Im 6ten Abschnitt spricht er daher zuerst von der Dreiei
keit und wiederholt sich in einzelnen Stellen der folgenden
cher. Wenn er z. B. *Tit.* VIII. (p. 202. in der *bibl. max. L*
Tom. XXI.) über das Verhältnifs der Drei zu einander s
Licet enim ostendi nequeat hoc in Deitate, quia subtile qui
et spirituale, in rebus tamen corporeis simile possumus inven
per quod et illud potes agnoscere, sicut in igne, qui est
stantia, semper inest claritas cum calore. Neque enim i
substantiam absque claritate et colore, nec sine ignis substa
claritatem simul invenies cum calore. Venit autem ad nos
quando calor sine claritate, aliquando etiam claritas sine
lore ..... et tamen non separantur ab igne, und mehr beg
lich *Tit.* VI. (p. 198. l. c.): *Volo tres personas substanti*
sapientiam et voluntatem dicere. Ideo autem personam pri
substantiam appello, quia in ipsa et de ipsa sunt sapientia
voluntas et ipsa de nullo, quamvis tres personae omnes sint
substantia.... Cum igitur constet vere substantiam esse et ip
creatricem omnium rerum, et initium initiatarum et factri
facturarum, necesse est, ut habeat sapientiam et voluntatem
scilicet sciat, quid facere velit, antequam faciat, et ut e
facere velit, quia, antequam opus in demonstratione proc
prius in animo imaginando formatur, et haec imaginatio
sapientia. Cum autem sic sapit, aut facit aut non facit.
autem facit, si non velit. Si vero facit, et vult, et haec
voluntas. — Mundi ergo creator creare aliquid nequivit, a
quam in eo sapere esset et velle.— Moses: Sed adhuc pro
habes, quia haec sapientia et voluntas aeternaliter in
sunt et ab eo inseparabiles, nec per tempus ipsis ante
est, ut credis. Petrus. Verificabo. Cum enim constet,
Deus sapientiam habeat et voluntatem, scire debemus, si
sapientia et voluntas in eo sint existentes et non separe
ab eo aut extra eum, an aliquando cum eo, aliquando
Moses. Verum est, quia in eo sunt et non separantur a
quia, nisi sic esset, tunc Deus esset non sapiens, postquam

ens, et esset sine voluntate, postquam habuisset voluntatem, fieri non potest, ut, postquam in eo sint, separentur ab isi per accidens, et accidens non invenitur in eo.... Ne- est, ut sapientia et voluntas aeternaliter in Deo sint et inseparabiles, nec anterior illis sit tempore. Ein *prius* einen vor dem Andern nimmt er in *ordine nominum, non a* an. Die *sapientia* gehe so der *voluntas* voran, weil Gott wissen, als wollen müsse: — so konnten solche Verglei- gen die Sache um Nichts erklären, vielmehr zogen sie allein das Geistige in das Gebiet des überall Inconsequenten, hen herab, und gewöhnten leicht daran, sich mit einer dürf- Vorstellung zu begnügen, sondern sie dienten auch nament- azu, nur immer einseitig das Verhältnifs der Drei zu einander osten des Verhältnisses des göttlichen Wesens zu dem Zwecke Offenbarung, dem Menschen, hervorzuheben). Im 12ten Ab- t endlich sucht er zu beweisen, dafs das Christenthum dem schen Gesetze nicht entgegengesetzt, sondern eine Vergeisti- desselben sey.

Dieses Werk erschien zuerst nach des Rodriguez de ro (*Escritores Rabinos Españoles* p. 20.) Angabe 1536 folgendem Titel im Drucke: *Petri Alphunsi ex Judaeo ltiani Dialogi lectu dignissimi, in quibus impiae Judaeorum nes evidentissimis cum naturalis tum caelestis philosophiae nentis confutantur, quaedamque Prophetarum abstrusiora explicantur; nunc primum typis excusi. Accessit libellus doctus Rabbi Samuelis, veri Messiae parastasin continens, indici locupletissimo. Colon. ap. Joh. Gymnicum* 1536. 8. druckt steht es in der *Biblioth. patr. Colon.* T. XII. P. I. sqq. und in der *Biblioth. max. Lugdun.* T. XXI. p. 172 sqq. ambacher in der *Bibliotheca antiqua Vindobonensis* P. I. 6. citirt, mit Auslassung der Worte *lectu dignissimi* und *amque — explicantur* und *sane doctus*, eine Octavausgabe hres 1516. *Col. Joh. Gymnicus*, und auf seine Versicherung sie Panzer (*Annal. typograph.*) an: allein was zunächst slassungen im Lambacher betrifft, so liegt es diesem nicht er wörtlich genauen Titelangabe, wie man sich sehr leicht dern Büchern überzeugen kann. Wahrscheinlich hatte also Ausgabe keinen andern Titel, als die Ausgabe von 1536. ein Versehen des Auges oder Druckes konnte aus 1536 1516 werden, so dafs also eine Ausgabe des Jahres 1516 r That nicht vorhanden war. Dafür spricht denn auch, schwerlich derselbe Verleger bei einer zweiten Auflage die : *nunc primum typis excusi*, stehen gelassen hätte, so wie an sonst nirgends eine Ausgabe des Jahres 1516 erwähnt findet.

Der Verfasser des *Fortalicii fidei* bezeichnet den Alphons rzt des Königs Alphons (VI.) von Spanien: doch findet

sich diese wohl nicht unwahrscheinliche Nachricht nirgends seinem Werke; nur das könnte auf ein näheres Verhältnifs zwisch Beiden hinweisen, dafs Petrus bei seiner Taufe zu Huesca in A ragonien den Namen seines königlichen Taufzeugen Alphons a nahm. *Cum itaque*, sagt er, *divinae miserationis instinctu ad t excelsum huius fidei gradum pervenissem, exui pallium falsita et nudatus sum tunica iniquitatis, et baptizatus in sede Osc sis civitatis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, pu ficatus manibus Stephani, gloriosi et legitimi eiusdem civita Episcopi. Hora etiam baptismatis, praeter ea, quae praemi sunt, credidi beatos Apostolos et sanctam Ecclesiam Catholic Hoc autem factum est anno a nativitate Domini millesimo c tesimo sexto, aetatis meae anno quadragesimo quarto, me Julio, die natali Apostolorum Petri et Pauli. Unde mihi venerationem et memoriam eiusdem Apostoli nomen, quod Petrus, imposui. Fuit autem pater meus spiritualis Alfuns gloriosus Hispaniae Imperator, qui me de sacro fonte susce quare nomen eius praefato nomini meo apponens, Petrus Alfu mihi nomen imposui. Cumque notum esset Judaeis, qui me an noverant et probaverant peritum in libris Prophetarum et di doctorum, partem etiam non magnam habere omnium liberali artium, quod legem et fidem accepissem Christianorum et u essem eorum: quidam eorum arbitrati sunt, me hoc non feci nisi quia adeo omnem abieceram verecundiam, quod et Deum legem contempseram. Alii vero propterea me fecisse dicebo quod non, ut decuerat, Prophetarum et legis verba intellexis Alii autem vanae gloriae imputabant et me hoc fecisse calumn bantur ob honorem seculi, eo quod Christianorum gentem ca ris omnibus superesse conspicerem. Hunc igitur libellum c posui, ut omnes et meam cognoscant intentionem, et audi rationem, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destruc nem praeposui, post haec Christianam legem omnibus praest tiorem esse conclusi* u. s. w..

Ein anderes Werk dieses Mannes unter dem Titel: *Discipl clericalis*, folgte dem Dialog in etwas späterer Zeit, ward l viel gelesen, metrisch und in Prosa ins Französische überse Erst Ant. Sander, *Bibl. Belgica manusc.*, Insul. 1641. 4. T p. 192., erwähnte der Lateinischen Schrift *discipl cleric.* unsers V fassers, ohne ihren Inhalt anzugeben, auf den man erst in neue Zeit aufmerksam gemacht hat. Ein Vater giebt seinem Sohne mahnungen in Lebensregeln, die er in Erzählungen und Schwän meist aus Arabischen Schriften eigenthümlich übertragen, eink det (*Libellum compegi partim ex proverbiis philosophorum suis castigationibus, partim ex proverbiis et castigationibus A bicis et fabulis et versibus, partim ex animalium et voluc similitudinibus ... scientes vero per ea, quae hic continen

orum reminiscantur, huic libello nomen iniungens, et est no- ex re: Clericalis disciplina, reddit enim clericum disciplina- Siehe die Vorrede). Obgleich in einem alten Ulmer Drucke des höwelschen Aesop (zwischen 1467 – 1480) einige dieser Erzäh- en unter dem Namen des Alphonsus abgedruckt waren: so fiel Niemand darauf, dafs unsers Alphonsus Werk *de disc. cleric.* quelle seyn könnte, weil der Titel diefs am wenigsten er- en liefs, und ein Dunkel blieb lange über diefs Werk ver- et. Erst in neuerer Zeit, als man aus den Handschriften nhalt näher bekannt machte, ward in Frankreich, wo zuerst im 13ten Jahrhundert eine Uebersetzung der *disc. cleric.* ersen und im 15ten in Prosa angefertigt wurde, mehr darüber verbreitet. Noch 1760 gab Barbazan jene me- ne Uebersetzung unter ihrem alten Titel: *Le chastoiement ou uction d'un père à son fils, ouvr. moral en vers avec des vations sur les étymologies*, zu Paris in 8., ohne zu wissen, sie aus dem Lateinischen übersetzt war, heraus, und Méon erum in seiner Ausgabe der *Fables et contes des Poètes Fran- — de Barbazan*, Paris 1808, indem er eine neue unge- kte Ausgabe des *Chastoiement* in Versen aus dem 13ten Jahr- dert, der das Lateinische Original und eine prosaische Ueber- ung aus dem 14ten Jahrhunderte folgen sollten, versprach (s. S. der *disciplina clericalis* durch Fr. Wilh. Val. Schmidt). t dessen erschien 1824 zu Paris die *disciplina clericalis* in Ursprache zum ersten Male gedruckt, mit beigefügter prosai- r Uebersetzung, und dieser folgte in demselben Jahre die von n versprochene metrische Uebersetzung, welche von der des bazan abweicht. Der Herausgeber ist J. Labouderie (*Vi- e general d'Avignon*), der darüber in der Vorrede sagt: *Le texte , encore inédit, a été collationné par M. Méon sur sept uscrits de la bibliothéque du Roi et sur quelques autres qui rtiennent à des puissances étrangères, mais qu'on possédait rance il y a quelques années .... La version en prose çoise etait également inédite. Elle date évidemment du quin- e siècle. M. Méon, dont l'opinion est d'un si grand poids, e qu'elle est de Jean Miellot. Quant à la version en vers çois sous le titre du chastoiement ... est entièrement dif- nte (du chastoiement de Barbazan* 1760 *et de Méon* 1808). *e que nous publions dans nos Mélanges est un autre ouvrage.* belesene, fleifsige Fr. Wilh. Val. Schmidt gab, ohne je- frühere in Paris erschienene Werk zu kennen, nach einer gleichung mehrerer Handschriften auf Grund einer bisher un- nnten Breslauer Handschrift, *Petri Alfonsi disciplina clericalis* lin 1827. 4.) mit umsichtiger Einleitung und mit Anmerkun- heraus; doch hatte er nicht das Verdienst, wie er nach dem meinte, zuerst diese Schrift herausgegeben zu haben.

Die bei einigen Schriftstellern unter dem Titel: *de scientia philosophia*, citirte Schrift des Petrus Alphonsus ist keine andere als unsere genannte, wie denn auch Nicolaus Antonius in der *Biblioth. Hispan. vet.* Tom. II. Rom. 1696. Fol. p. 7 f. unter diesem Titel Erzählungen der *disc. cleric.* anführt.

Man schreibt dem Petrus Alphonsus noch eine Logik zu, die er ins Hebräische übertragen haben soll: allein diese gehört jedenfalls einem späteren Petrus an (wohl dem Petrus Hispanus).

Noch weniger dürfte, wie schon anerkannt, die Schrift: *de abundantia in sermonibus ad omnem materiam*, und das kleine Gedicht: *de pavone figurali*, jener Lebenszeit des Alphonsus angehören.

---

2. Alphonsus

(Siehe Reuchlin S. 42. 66. 126), mit dem Zunamen *Converi* (der Bekehrte), ein Jüdischer Arzt, liefs sich im 60sten Jahre seines Lebens, 1295, zu Valladolid taufen, nicht, wie Paulus von Burgos behauptet, unter Alphons X. († 1284) Regierung (*Scrutinium scripturarum*, Lib. II Distinct. 2. auf der letzten Seite: *Fuit enim in hac regione tempore regis alfonsi decimi quidam magister alfonsus burgensis magnus biblicus philosophus et medicus phisicus, qui in LX anno etatis sue fere fidem christi et sacri baptisma suscepit. Et consequenter cum esset sacrista eccle balisoletane pulcra opuscula ad confirmacionem fidei et confutacionem perfidie iudaice in hebraica lingua edidit, quorum tra laciones in vulgari in domo predicti cacorum balisoletani ho reperire possunt*), sondern nach des Sanchez Tode unter Ferdinands IV. Regierung, deren Wechsel in dieses Jahr fällt. Denn der Verfasser des *Fortalicium fidei* (s. d.), welcher es aus dem Werke *proelia* oder *bella Dei* unsers Alphonsus entnahm, gibt ausdrücklich jenes genannte Jahr an (Lib. III. Considerat. 10. 138 ff: *In anno MCCXCV. mortuus fuit rex Sancius filius re Alfonsi et regnavit rex ferdinandus eius filius, unde narrat m gister alfonsus conversus in libro de bellis dei capitulo XXV* etc.); es folgt hierauf die auch von Paulus Burgensis I. Cap. 10. citirte Erzählung von einer von 2 Jüdischen Prophet in Spanien geweissagten Erscheinung des Messias, zu welch Festtage, am letzten April 1295, alle Juden sich in den Syn gogen versammelt hatten, aber nach Gottes Weisheit durch ei Kreuzeserscheinung an den weifsen Kleidern aller erschreckt, u einige, in richtiger Erkenntnifs dieses Zeichens, zum Christenth bekehrt worden seyen, zu denen auch unser Alphonsus gehört ha

t (Alfonsus) *quod multo tempore ipse fuit in dubio quoad signum, sed illuminante deo credidit istud signum fuisse et manifestum miraculum et conversus est ad fidem christi.* be Erzählung findet sich auch in dem Werke des bekehrten Magister Johannes, *de concordia legum* Tit IV. Cap. cher, 1335 geboren, von damals noch lebenden Juden sie t hatte, und erzählt, dafs ein Päpstlicher Nuntius (des Bo- us VIII.), welcher sich in Spanien aufgehalten, durch ei- tarius publicus diese Begebenheit sorgfältig habe aufzeich- assen. Paulus von Burgos (l. c.), der seine Erzählung ils aus der angeführten Schrift unsers Verfassers nahm, leich er auch sie von Juden oft gehört zu haben versi- wundert sich doch, dafs kein Kirchenbeamter jener Zeit Begebenheit erwähnt, und in der That ist sie in der vor- den Form so unwahrscheinlich und verwischt, dafs man das inglich Wahre darin zu ermitteln fast aufgeben mufs. Viel- hängt sie mit der Abzeichnung, welche die Spanischen Ju- m sie von den Christen zu unterscheiden, in manchen Zei- ragen mufsten, zusammen.)

Alphonsus, wohl nach seinem Geburtsorte *von Burgos* ge- , lebte als Sacristan an der Hauptkirche zu Valladolid noch in das folgende Jahrhundert hinein, und suchte mündlich, schriftlich, auf die Ueberzeugung der Juden zu wirken. apologetisches Werk, *de proeliis* oder *bellis Dei*, gegen Jo- Kimchi's מלחמות השם, ist, meines Wissens, nie ge- t, aber auf der Vaticanischen Bibliothek in Rom in der schrift vorhanden. Nach den angegebenen Worten des Pau- von Burgos wäre es Hebräisch verfafst und dann ins sche übersetzt: doch möchte die fast wörtlich übereinstim- e Citation jener erwähnten Erzählung durch Paulus von os und den Verfasser des *Fortalicium* für eine auch vorhan- Lateinische Uebersetzung sprechen. Nach Wolfs Meinung *oth. Hebr.* III. p. 123.), der ohne weitere Untersuchung die fal- Jahrzahl 1374 in dem von ihm aus dem *Fortalicium* (Lib. III. 7. Bl. 120) ausgehobenen Edicte des Königs Alfons gegen nden annimmt, müfste unser bekehrter Magister bis gewifs gelebt haben und dem gemäfs etwa 140 Jahre alt geworden allein es läfst sich leicht seine, wie die im *Fortalicium* vor- ne Angabe widerlegen. Der Verfasser theilt (Lib. III. Cons. 7. 29) das von Alfonsus conv übersetzte Gebet משומדים (dessen Reuchlin im Augenspiegel S. 29 ff. erwähnt) in folgenden en mit: *Qui convertuntur ad aliam legem non habeant et omnes heretici subito pereant et omnes nostri inimici nnes odientes nos et omnes, qui querunt mala nobis subito ndantur et omne regnum superbie frange cito destrue et op- e cito in diebus nostris*, und erwähnt einer Disputation dar-

über zwischen dem Magister Alphonsus und den gelehrten Jud
Valladolids, in welcher jener sie daraus der Schmähung der Ch
sten überwiesen, und der König Alfonsus deshalb durch e
eigenes Edict diefs Gebet untersagt habe. *Dominus alfonsus c
stelle, tholeti et legionis, galecie, hispalis, cordube, mircie, gihen
et algarbii rex dominusque moline, consiliis iudeorum omni
regnorum nostrorum et ipsorum quilibet* (cuilibet) *gratiam c
salute. Volo vos scire, nobis fuisse relatum, per magistrum
fonsum conversum sacristam maioris ecclesie valisolitane, vos
a magnis temporibus inter vos quotidie ab utroque sexu adu
etatis oracione quadam, in qua maledictionem omnipotentis
christianis ac omnibus, ad fidem christi conversis, imprecam
eos censendo hereticos, etiam inimicos capitales, et quod publ
deum exoratis, ut eos destruat atque perdat, et licet aliqui
deorum dicendo negabant hoc non dicere christianis, disputa
tamen hoc dictus magister Alfonsus cum sapientioribus vales
qui de vobis fuerint adinventi coram iudicibus vestris ac scri
publicis et merinis atque probis viris de predicatoribus frat
bus et multis aliis circumstantibus, ubi iuramento legis iudeor
illi summe literati inter se concesserunt dictis librorum suor
iniunctum ab antecessoribus hoc fuisse, veluti dictus magis
Alfonsus demonstrabat, et ipsi suis nominibus super hoc vice
vicibus roborarunt in hebraico, vidente nobis hoc vituperare
erogare* (wohl derogare), *fidei christiane in bonum duximus
mandatum, ne in aliquo regnorum nostrorum amplius hoc fi
Quod si iudeus aliquis vel iudea hoc presumpserit attemptare, iu
cibus omnibus et merinis atque potentibus cuiusque loci, in
hoc acciderit, qui hanc nostram literam viderint, vel transsumpt
signatum notario publico, iniungimus viva voce ibi remedium
nere, sicut erga illos, qui contra christianam fidem proponunt
literam nostram recipiunt in contemptum, et quod ut ibi s
bitur compleatis, et unus pro alio non excusetur, quod iniun
mus ponere in effectu et custodiatis et defendatis. Predi
nostre litere vel transsumpti illius signati notario publico ost
sorum, nec permittatis dicto vel facto aliquem vel aliquos con
eum procedere quoquo modo, nec aliud faciatis in hoc, sub p
nostri dominii centumque marabetinorum nummisme nove cui
libet omni vice. Et qualiter vos hanc literam vel transsumpt
signatum notario publico tales vel tales duxeritis adimplend
cuique notario publico cuiusque ville vel loci, qui ad hoc
catus fuerit, imponimus per mandatum, quod homini hanc lite
nostram nuncianti testimonium suo signatum signo prebeat,
nobis constet, qualiter mandatum nostrum duxeritis adimplend
et aliud nullus vestrum audeat attemptare sub dicta pena et
ficii vestri lecta litera sibi omnimodo putetis. Datum in Val
leti XXV. die mensis februarii. era MCCCLXXIIII.*

Der hier genannte Alphonsus ist der XI. seines Namens, und rte von 1313—1350, mithin ist die Jahrzahl 1374 nur ein kfehler, und es wäre möglich, dafs für L die Zahl X dagestan- habe, mithin MCCCXXXIIII, wenn auch nicht gewifs.

3. Fortalicium fidei.

Der Autor dieses Werkes nennt sich zwar nicht: aber schon n Gebete, das dem Werke vorangeht, erkennt man aus den en: *in hac misera hispania*, das Land, in welchem er lebte, im 2. Buche Considerat. 6. Haer. 5. Blatt 50, die Stadt die Zeit der Bearbeitung der Schrift, wenn er sagt: *Cum entiem librum scriberem in villa vallis oletana*, *Anno domini* CCLVIII, und Consid. 4. Argum. 6. Bl. 72: *nos christiani dicemus*, *quod sunt iam mille* CCCCLVIII *anni*, *quod venit ias*, und wenn er endlich Lib. IV. Consid. 9. Bl. 213 alle ge der Saracenen gegen die Christen bis zum Jahre 1458 ählt. Mit diesen übereinkommenden Angaben streitet freilich dritte, die das Jahr 1460 angiebt, Lib. III. Consid. I.: *nunc quam transierunt mille quadringenti sexaginta anni a christi vitate*, so dafs man annehmen müfste, dafs er das 3. Buch er, als das 1. 2. und 4. geschrieben habe. — In Valladolid nte der Verfasser schon bestimmt seit dem Jahre 1453, wie den Worten Lib. III. Consid. 7. Can. 3. Bl. 117 b. fg.: *unde* *crudelitas ... in castelle circa annum domini* 1453. *Cum de nomine jhesu in villa Vallisolitana viginti duos sermo- facerem*, und weiter unten: *predicavi predictum sermonem clesia sancti Nicolai*, hervorgeht, und er mufste entweder Prie- an jener Kirche oder doch Predigermönch seyn. Letzteres sich hinlänglich aus mehrern Stellen erweisen; denn Lib. III. sid. 6. Bl. 116 b. erwähnt er eines zu ihm gekommenen Ju- der ihm seinen Wunsch, getauft zu werden, mitgetheilt, mit Worten: *Emanuel* (iudeus) *veniret ad me in conventu mino- valiso* 1456, und Bl. 117 b. seiner Taufe: *ante venerabilem em fratrem petrum ... in supradicto conventu valisolidano baptizatus est in ecclesia sancti iacobi predicte ville et vo- s franciscus.* Dem Esteban do Garibay (*Los quarenta li- del compendio historial de las chronicas castel.*, Lib. XV. 23. und XVI. Cap. 46.) und Juan Mariana (*Historia gene- de España*, Tom. VII. Lib. XXII. Cap. XIII. p. 285.) folgten, e Erweis der Angabe, Wadding in den *Annales Minorum* T. VI. 9. (ed. Lugd. 1648) und T. VII. p. 274., Wolf T. II p. 1122. neuerdings Jost in der *Geschichte der Israeliten seit der t der Maccabäer* Th 7 S. 61, indem sie den Alphonsus de

Spina für den wahrscheinlichen Verfasser angeben. Aus der Ve
gleichung einer Stelle des *Fortalicii* Lib. IV. Consid. 9. p. 212. u
der erwähnten in Mariana läfst sich dieses aber bestimmt e
weisen. Denn der Vf. jener Schrift erzählt, dafs Johannes, König v
Castilien, seinen Jugendfreund Alvarus de Luna (Grofsconnetable d
Reichs, der den schwachen König beherrschte und sich den H
des Volks und der Grofsen zuzog, so dafs er schon einmal 14
gestürzt, dann aber wieder vom Könige angenommen war) weg
einer Indecenz gegen ihn im Jahre 1453 habe hinrichten lass
dafs er dessen Beichtvater bis zuletzt gewesen sey und aus d
gezeigten zerknirschten Herzen die Hoffnung seiner Seligk
schöpfe. Mariana folgt nun bei der Erzählung der Geschich
des Alvaro de Luna: *Acompaño a D. Alvaro por el cami
y hasta el lugar en que le iusticiaron Alonso de Espina fra
de S. Francisco, aquel que compuso un libro Umado Fortalicii
fidei* etc. Bestätigt sich nun hieraus Alphonsus de Spi
als der Verfasser des *Fortalicium*, so lassen sich auch üb
dessen Lebensumstände noch einige Notizen beibringen. Im I
Buch Consid. 7. Bl. 118 b. erwähnt er eines Aufenthaltes zu S
govia (*me enim existente in civitate segobiensi*), doch so, d
man daraus die Dauer desselben nicht erkennen kann. Waddi
VI. p. 59. schreibt zum Jahre 1452: *In registro generalis Ang
de Perusio invenio eum hoc tempore Regentem fuisse studii the
logici in conventu Salamantino*, und VII. p. 274.: *Episcopos r
perio hoc anno* 1491.) *Minoritas: Alphonsum de Spina assumptu
ad esclesiam Thermopilensem sub Arch. Atheniensi per obitu
Joan 4 Non. Decembr.* — Was noch die Annahme betrifft, dafs d
Verfasser unsers Werkes ein getaufter Jude gewesen sey, die neue
dings auch noch von Jost beibehalten ist, so sind dafür nicht alle
keine Gründe vorhanden, sondern das Gegentheil wird sogar a
der Beschaffenheit des Werkes wahrscheinlich. Denn war der Ve
fasser auch des Hebräischen wirklich kundig, so verräth er ni
gends nähere Kenntnifs der Jüdischen Lebensweise und Gebräuch
überall beruft er sich auf getaufte Juden, die ihm die unglaubl
chen Schandthaten der Juden entweder erzählt (Bl. 116 fg.), od
aus deren Werken er sie geschöpft habe, wie auf des Alphonsu
conversus Werk *de praeliis Dei*, den *dialogus* des Petru
Alphonsus, des Johannes conversus von Valladolid lib
de concordia legum, den Paulus von Burgos (Bl. 64. 70. 71. 7
83. 101. 108. 118. 119. 120. u. a., und nirgends verräth sich au
im Mindesten ein getaufter Jude.

Das Werk selbst zerfällt in 5 Bücher, deren erstes, aus
Betrachtungen bestehend, von der wahren Waffe der Christlich
Kämpfer und von der Vorzüglichkeit des Katholischen Glaube
handelt, das 2te in 12 Betrachtungen von dem Angriffe der f
schen Christen und Häretiker gegen dieselbe, das 3te in eben

n von der Bosheit und dem Angriffe der Juden auf die Christliche gion und deren Bekenner, das 4te in wiederum 12 Betrachen von der falschen Lehre und den Kämpfen der Saracenen die Christen, und das 5te von den Dämonen, ihrem Wesen, ältnisse zu den Menschen und ihrer Unglückseligkeit, in ebenfalls nsiderationen. Das dritte Buch ist es, welches Reuchlin S. 2. 66. 88. 90. und 126. als die Juden betreffend citirt, worin ten unwahren Beschuldigungen von dem Morde der Christen- und deren Blutgenufs, von der Mifshandlung des geweihten s, wie überhaupt die engherzigsten Urtheile über die Juden und Zwang zur Taufe und über die Strafe der nach der Taufe Wiederenden u. s. w ausgesprochen werden, weshalb das *Fortalicium* a *epistolis obscur. vir.* p 83. (ed. Lond. 1689) ein *merdosus quem nemo allegat, nisi stultus et fatuus*, genannt wird.

Die Ausgabe, welche mir vorliegt, stimmt mit der von Ludw. in seinem *Repertor. bibliogr.* I. p. 94. No. 871. angegebenen arin nicht überein, dafs das Kapitelverzeichnifs in dieser Aus- nicht voran, sondern in 8 Blättern hinten angebunden ist. r *tabula fortalicii* folgen auf dem letzten Blatte nach den en: *explicit tabula*, noch 2 Erzählungen als Zusätze zu Lib. III. id. 10., während dem Werke auf 4 Blättern handschriftlich ein inal- und Realindex vorgestellt ist. Das Werk beginnt mit Worten: *Incipit prohemium in quo divine laudes annotantur ittitur querela ante tronum maiestatis dei et ponitur intencio ientis*, und auf Blatt 2 Col. 2 nach einem Holzschnitte: *Incieber primus, in quo continentur tres considerationes*, und ist 232 Blätter, Index und Tabula mitgerechnet 245, gr. Fol., othischen Characteren, rothgedruckten Buchüberschriften und llen. Ohne Druckort und Jahr. (Baseler Druck. Bernhard el?)

e Ausg. s. l. et a., mit vorangehender tabula (in Hains Exemplar handschriftlich 1471 hinzugefügt, nach Eberts Vermuthung, in seinem *allgem bibliographischen Lexicon*, 1472. 248 Bl. Fol.

s. l. et a., vorn die tabula. Die Schreibart etwas abweichend, auch 248 Bl. Fol. S. Hain.

1485. VI. *Idus octobris. Nurembergk. Impensis Anthonii Koberger.* 154 Bl. Fol. Wolf. IV. 545. Panzer. Hain.

1487 *sine loco, die XXII. mens. Maii.* 248 Fol. Bl. Wolf. Panzer. Hain.

1494. 25. *Febr. Ant. Koberger. Incipit prohemium Fortalicii fidei conscriptum per quendam doctorem eximium ordinis minorum anno Domini* MCCCCLIX. *in partibus occidentis* etc. 289 Bl. (Diese Ausgabe besafs wohl Reuchlin; denn er citirt den Verfasser in seinem *Augenspiegel* (S. 42) als *lobwirdigen doctor in der hailigen schrifft barfüfser ordens*).

7. Lugd. 1511. 8. *Joh. de Romois* (Panzer).
8. Lugd. 1522. 8. *Joh. Moylin* (Panzer).
9. Lugd. 1525. 8. *Joh. Moylin* (Panzer).

4. Petrus Niger.

(Siehe Reuchlins *Augenspiegel* S. 25. 32. 33. 80. 95. 13 139.) Weniger bekannt war er unter seinem Deutschen Nam Peter Schwarz. Er mochte wohl in Deutchland geboren sey aber von Jüdischen Eltern, wie es nach der Nachricht Ecks (der *Verlegung eines Juden-Büchleins*, s. Wolf, *Biblioth. Heb* II 1037.) der Fall zu seyn scheint, läfst sich nicht erweisen, u geht auch nicht aus seinen Worten hervor: *Quamvis enim e quae in Hispaniis, cum parvulis Judeorum in latibulis degen ab eiusdem linguae doctis audieram, tenaciter memorie recondi habeam, nimia tamen paupertate pressus huic occupationi sal berrime pluribus annis dare operam quivi minime, qua ex re n mirum* etc. (*Tractatus contra perfidos Judaeos*, in der Ded cation).

Früh schon erlernte er das Hebräische und studirte später Montpellier in Frankreich, Salamanca in Spanien, Freiburg u Ingolstadt in Deutschand; wie aus dem Schlusse seines erwäh ten Werkes hervorgeht, trat er in den Dominicanerorden u ward Baccalaureus der Theologie. Bekannt mit den Rabbinisch Schriften stellte er mit den Juden zu Frankfurt, Regensburg u Worms Disputationen an, und erlangte es vom Kaiser Frie rich III., dafs die Juden zu Regensburg seine Predigten besuch mufsten*).

Der Bischof Heinrich III. von Regensburg (seit 1465, 1492, 82 Jahr alt) forderte ihn dringend zur Herausgabe dies Disputationen auf, und nach einer wahrscheinlichen Umarbeitu

*) Vergl. Eck a. a. O. Bl. O. 1. b., bei Wolf II. 1037. Er sel schreibt am Ende des erwähnten Werkes: *Probatos igitur articulos c in praesencia praenominatorum in septem sermonibus, quolibet temp trium horarum spatii occupante, non minus luculenter deduxissem, pr nominate ecclesie praelatorum persuasus suggestionibus, publicam privatam ac in scriptis redigibilem doctissimis Judeorum rabinis, o securitate ac protectione per brachium seculare munitis, indixi disput cionem quatuor aut sex mensibus aut etiam integro anno duraturam praesencia doctorum virorum, qui veritatis cognoscende capaces esse eciam numerum Judeorum non excedencium. Dum itaque labentis anni voluto circulo contra se propositis minime respondere nossent, eos t quam a veritatis fidei probacionibus victos sicque falsitati erroris proterve adherentes publico sermone depinxi. Acta autem sunt hec inclita civitate Ratisponensi. Anno domini millesimo CCCCLXXII tempore paschali.*

ben erschien eine Widerlegungsschrift gegen die Juden, die rschienenen Messias erweisen und die Einwürfe der Juden be- en sollte, unter folgendem Titel:

id Reverendissimum in christo patrem ac dominum· sancte ie Ratisponensis Episcopum· Prefatio fratris petri Nigri. is predicatorum In tractatum contra perfidos Judaeos de ionibus veri messie id est christi vel uncti ex textibus is. latinorum elementis utcunque figuratis confectum feli- Incipit.

Gleich darunter folgen die Dedication, ein Hebräisches Ge- Lateinischen Typen mit übergedruckter Lateinischer Ue- zung und endlich 4 Lateinische Hexameter. Auf dem zwei- latte folgt das Thema der Sermonen, der 22. und 23. Vers 8. Psalmes. Durch das ganze Werk hindurch ist das Hebräische ateinischen Buchstaben nebst darüber stehender Uebersetzung ckt; nur in einem Anhange von 6 Blättern, welche die He- hen Benennungen der Bücher des A. T., die Hebräischen staben, die 10 Gebote und einige Widerlegungen gegen die ürfe der Juden in Betreff der Bilder- und Sacramentsverehr- enthalten, finden sich die Hebräischen Buchstaben mit He- chen Typen, den *ersten, welche man gedruckt vorfindet.* Vor Anhange, am Schlusse des ohne Blattzahlen auf 49 Folioblät- gedruckten Werkes, finden sich auf der Kehrseite des 43sten es folgende Worte: *Explicit tractatus Ad Judeorum per- n exstirpandam confectus per fratrem Petrum Nigri Ordinis icatorum Universitatum Montispessulani in francia. salamantine ispania. friburgensis ac Ingelstetensis In Alamannia. situa- n. Baccalarium In theologia formatum In lingua hebraica cientem Qui et ipso corrigente Inpressus est per discretum ndustrium virum Conradum Fyner de gerhussen In Esslin- Imperiali villa. ac completus Anno ab Incarnatione domini simo CCCCLXXV die sexta Junii* (nicht Julii, wie Quetif chard, *Scriptores Ordinis Praedicat.* Tom. I. p. 861 sq. un- Petrus Niger haben). Vergl. Wolf T. II. p. 1110 sqq.

Schwarz handelt in diesem Werke in 6 Abtheilungen 1) von Niedrigkeit in der Erscheinung des Messias, 2) von seiner heit, dafs 3) er schon erschienen sey, 4) die Juden ungläu- und wenige von ihnen gerettet werden würden, dafs 5) durch nach Abrogirung des Alten der Neue Bund gegründet und dafs ch 6) der Messias als König nach dem Zeugnisse des A. T. einer Jungfrau geboren sey.

Denselben Inhalt, nur erweitert, genauer und umfassender ndelt, finden wir auch in der Deutschen Schrift desselben Ver- rs, *dem Stern des Messias* (כוכב המשיח), die mit der durch artblätter reichenden Vorrede so beginnt: *In aller übung der nunft ist die czu preysen* u. s. w. Der schon die Summe der

Abhandlung enthaltenden Vorrede schliefst sich das Werk selb
in 11 Abtheilungen so an, dafs in der ersten in 6 Kapiteln von d
h. Dreieinigkeit, in der 2ten von der Menschwerdung Chris
in der 3ten von der schon erfolgten Erscheinung des Messi
in der 4ten von seiner Geburt aus einer Jungfrau, in der 5t
von seiner Niedrigkeit, in der 6ten von seinen Werken, in d
7ten von der neuen Gesetzgebung und Abrogirung der alten,
der 8ten von der Verwerfung des Messias durch die Juden u
deren Folgen, in der 9ten von der Wahl der Heiden, in der 10t
von dem zukünftigen gelobten himmlischen Lande, in der 11t
von den Einwürfen der Juden gegen die Christen gehandelt wi
Leicht erkennt man schon aus dem Inhalte die Verwandtschaft b
der genannten Werke und erklärt sich daraus die Angabe Reuc
lins (im *Augenspiegel* S 25) von einem auch Lateinischen Exe
plare des Sterns des Messias. Am Schlusse der 11 Abschnitte fi
den sich folgende Worte:

*Also hat ein endt das buch welichs wirt genēt der ste
meschiah czu lob vnd czu eer der heiligen dreyer einigkeit v
meschiah dem sun gots gemacht, mit hilf gotes von Bruder Pet
schwarcz predigerordens. welicher auch ernstlichen bitt alle drück
herren das sich keiner vnderstee difs buch czu drucken. on ein
der das corrigir in Jüdisch vnd in deuczsch Geschöe aber
einer yem das buch velschet vnd schendet da mit den kristlich
glauben. vnd sein person den wil er mit recht für nēmen v
beklagen als eynen velscher vn veindt defs kristlichen glaubens* u. s.

Nach 6 Quartblättern mit dem Hebräischen Alphabet und dess
Aussprache, so wie dem Inhaltsverzeichnisse schliefst das Werk s
*Das buch hat gedrückt vnd volendt Conradus feyner von Ge
haušen in der keyserlichn stat Efsling. an sanct Thomas abe
als man czelet vō cristi gepurdt Tausend vierhundert vnd sib
vnd sibenczigk Jar. Explicit Stella Meschiah.* 321 Blätter. S. Wol
Biblioth. Hebr. IV. 525—545., der mehrere Stellen daraus mi
theilt, und Panzer, *Annalen der ältern deutschen Literatur b*
1520, S 95 f.

Nachdem sich Schwarz durch diese und ähnliche Werke bekan
gemacht hatte, berief der für die Verbreitung der Wissenschaft
bemühte Matthias Hunyad Corvinus von Ungarn (145
— 1490) ihn, den von dem Beichtvater seiner Italienischen Gatt
Beatrix empfohlnen Gelehrten, und übergab ihm als Professor d
Theologie und Philosophie die Leitung der neu errichteten Unive
sität zu Ofen Ungarisch *Buda*), zu welcher er viele Gelehrte a
Italien berief. (S. die Dedication des *Clipeus Thomistarum* von Schwa
an den *Matthias Corv.: Instituisti namque hac civitate Bu
florentissima regni tui sede apud predicatorum ordinis fratr
universale gymnasium ubi cuncti generis discipline philosophi
theologie sancteque scripture. ubertim possit quod quisque cup*

re. Operi vero tam pio tanquam mortalibus profuturo: olum originis et fundamenti unicus auctor existis: sed gratie e et auctoritatis. conservationis atque provectus benignus mper indultor. Preceptores namque et qui regendo studio ientes habentur aurum quotannis abs tua maiestate affluencipiunt: scolaribus vero ipsis conservis meis cibos. vesti. lectos: et quae hominibus per diem ac noctem oportuna bunde largiris ..... Ad cuius dignissimi studii ineunda pia ex Herbipoli germanie civitate evocatus sum per vetem virum fratrem Antonium iadratinum in ordine meo na atque religione prestantem: quem antea et tue maie- regie Capellanum et illustrissime regine Beatricis. or- ime amantissimeque consortis tue spiritualem patrem et sorem cognoveram, nunc vero electum tue clementie gratia drussiensem Antistitem periocunde cognosco. Jam data rei exordia sua: et sumo opitulante deo. dulces litera- fructus carpuntur in dies: ut nimirum queas. et quidem lchre cum sanctissimo apostolo dicere Ego plantavi: riga- preceptores. deus vero incrementum dedit. Quod igitur qui tanti gymnasii: quamvis indigne: ago regentem et cauncupor atque magister etc.

Niger gab nun zur Vertheidigung der Thomistischen Lehre die Scotisten und ähnlich Gesinnte seinen *Clipeus Thomim* unter folgendem Titel heraus: *Clipeus Thomistarum In unque adversos: per venerabilem virum fratrem Petrum ex ordine predicatorum sacre theologie professorem nume editus. ac invictissimo principi Mathie Ungarie Boemiet Regi obsequenter inscriptus.* — Zuerst steht *Epistola ad m.* Nach dieser Dedication der Prolog mit der Ueberschrift: *gus in librum.* Auf dem 2ten Blatte der Titel: *Pugium sive us Thomistarum contra modernos et scotistas editum revepatre fratre Petro nigro predicatorum ordinis: super veteri Aristotilis.* Er enthält 193 Folioblätter, in 2 Columgedruckt, mit Gothischen Characteren (nicht 199 Bl., wie v. Hain in seinem *Repertorium bibliographicum* unter Niingiebt), ein Register am Schlusse auf einer halben Columne, Blattzahlen, und schliefst: *Explicit clipeus thomistarum s petri nigri ordinis predicatorum: Venetiis per magistrum lldum de nouimagio theothoricum. Anno domini* 1481.

Einer andern Ausgabe unter gleichem Titel, nur mit etwas chender Schreibart (*Clypeus Thomistarum*), ohne Druckort und hl, in 140 Folioblättern in 2 Columnen und Gothischen cteren, gedenkt Hain Tom. II. p. 506., und einer dritten Panzer, welche zu Venedig *per Sim. de Luere nomine ni Ladislaen ultimo Augusti*, ohne Druckjahr (nach Pan- 504) in Fol. erschien.

Niger erwähnt selbst noch in seinem *Stern des Messias* Cap. 6. einer Schrift *de divinitate Messiae* und seiner *glossa Psalmos*, die vor dem Jahre 1477 erschienen seyn müssen.

Sein Todesjahr zu ermitteln, ist den Nachforschungen Quetif und Echard nicht gelungen, da die Acten und Re ster wahrscheinlich mit der Eroberung Ofens durch die Türl 1541 zu Grunde gegangen sind.

---

5. Victor von Carben,

dessen Gutachten über die Verbrennung der Judenbücher (si Reuchlins *Augenspiegel* S. 8 f.) in Pfefferkorns H del, auf dessen Vorschlag beim Kaiser Maximilian ein holt wurde, war in seinem 50. Jahre, 1472, nachdem er s von seiner Gattin, 3 Kindern und 2 Brüdern deshalb getre hatte, vom Judenthum zum Christenthum übergetreten (s. Cap des Werks *de vita et moribus Judaeorum: Ego indignus et lissimus peccatorum in cognoscendo videlicet errorum vitae conversationis meae, quem tanto tempore fovi magna animi stinatione in annum usque quinquagesimum.* Weiter unten: *cessi et factus sum christianus suscepto baptismatis lava non sine christianae institutionis praeceptis et regulis. Q profecto aggressu mihi difficile fuisset, nisi ille traxisset tanta pulchritudine veritatis agnitae. Hoc autem dico, q tum relinquere cogebar uxorem cum tribus prolibus ac fratri germanis duobus posthabitis, praeterea omni quaestu et re antea partis*), und hatte den Verfolgungsgeist gegen seine Gl bensgenossen mit seinem frühern Hasse gegen die Christen v tauscht. Denn auch er, wie Pfefferkorn, preist in dem 34. C des erwähnten Werkes die Fürsten, welche die Juden aus ih Territorien vertrieben, und führt hier namentlich Herma Landgrafen von Hessen und Erzbischof von Cöln, an, der i von seiner Bekehrung in Kenntnifs gesetzt, zu sich gerufen zu einer Disputation mit einigen Rabbinen veranlafst, dann al als er von der Schmähung einiger Juden gegen die Maria geh alle Juden aus seinem Besitzthume vertrieben hatte. Da Vic selbst Rabbiner gewesen war und durch seine Kenntnisse s hervorgethan hatte, überdiefs einen nicht geringen Bekehrungse verrieth: so machte man ihn bald zum Priester an der Ursulanerkir in Cöln. Obschon lange Zeit Christ, scheint er seinen antijü schen Eifer dem ferneren Publicum erst im hohen Greisenal durch Schriften bekannt gemacht zu haben, vielleicht erst du Pfefferkorn und Gleichgesinnte dazu veranlafst. Denn er s in der Vorrede jenes Werkes, welches er dem Philipp, Erzbisc

Cöln, dedicirte, dafs er oft gebeten worden sey, zum Lobe Christenthums die treulosen Juden aus ihren eignen Schriften iderlegen (*Sum ego saepenumero rogatus ... ut aliquid ad a christianae fidei componerem contra perfidos Judaeos, s non nostrorum doctorum dictis, sed iudaicis scriptis nderem atque superarem*).

Die erste seiner Schriften müfste demnach jene erwähnte , weil es daraus scheint, als ob er in ihr zuerst jene Bitten t habe. Nun hat man aber von ihm bisher nur 2 Deutsche 3 Lateinische Werke, deren Verhältnifs zu einander Wolf *Biblioth. Hebr.* T. I. p. 355., II. p. 1004., III. p. 238—240., . 568—572. und 815—817.) nicht klar zu entwirren im e war, weil er die früheste Deutsche Schrift nicht kannte. derer (in den *Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und er-Geschichte* I. Bd. S. 34 ff.) beschrieb umständlich die erste che und setzte dadurch in den Stand, bei eigener Anschauung des citirten Werkes, sich das Verhältnifs der Schriften zu einander klären und auf deren Abfassungszeit, so wie auf die Kenntnisse Victor einiges Licht zu werfen. Des ohne Angabe des Druck- und Jahres erschienenen Werkes Titel lautet nach Riederer Panzer a. a. O. S. 291.: *Dem durchleuchtigsten hochgebornen en vnd herren herren Ludewign Pfaltzgrauen bey Rein Hern in Obern vnd Nidren Bayrn Des heyligen Romischen Reichs truchsen. vnd Curfürsten Meinem gnedigisten liebsten herrn* etc. *inne wird gelesen wie Her Victor von Carben. Welicher Rabi der Juden gewest ist. Zu Cristlichem glawben komen. er vindet man dar In eyn Costliche Disputatz eynes gelerten en. vnd eyns gelerten Juden. darinne alle Irthumb der Juden Ir aygen schrifft aufgelost werden.* (4. Panzer weist es Cöln, weil es gleiche Typen mit einem andern zu Cöln gezten, ihm vorliegenden Buche habe. 1550 ward es mit einiger ichung in der Kapitelabtheilung von Michel Kromer, er zu Cunitz, wieder unter folgendem Titel in 8. aufgelegt: *Büchlein. Hyrinne würt gelesen* u. s. w.).

Im Jahre 1509 erschien zu Cöln eine Schrift unter dem Nades Victor von Carben mit folgender Inschrift: *Opus um ac nouum a doctis uiris diu expectatum dni ris de Carben olim iudei sed modo christiani et sacerdotis o omnes iudeorum errores manifestantur qui hactenus nobis i fuere. Declarantur etiam in hoc opere omnes iudeo- mores quos circa quecunque opera exercere consueuerunt ndem (id quod inauditum est) ex ueteri tantum testamento ncuntur. Ortwini Gratii bonarum artium professoris in ndationem huius pulcherrimi operis epigramma luculentum.* Epigramm, von 9 Distichen, enthält eine Anpreisung des es. Der *epistola* des Victor an Philipp, Erzbischof von

Cöln, geht eine *Dedication* mit den Worten voran: *Ortwin Gratius Theodorico Episcopo Cyrenensi*, und am Schlusse d Werkes findet sich Folgendes: *Impressum est hoc opus egregiu quod a multis etiam doctoribus est commendatum ac revisu Coloniae per honestum civem Henricum de Nussia. Anno Dom* MDIX. 4. (Wieder aufgelegt 1721 zu Jena durch *Joh. A Strubberg*, 1 Bogen 4. [wohl nicht das Ganze?] S. *Unsch dige Nachrichten* Jahrg. 1725 S. 261.). Man erkennt leic dafs der Titel dieses Werkes nicht von Victor herrührt; denn Vict würde nicht *nobis* gesagt haben. Der Schlufs: *hoc opus egregium revisum a multis doctoribus*, und die Dedication des Ortwin mach es wahrscheinlich, dafs Ortwin der Herausgeber dieses Werkes wa

Vergleicht man nun noch den Inhalt beider genannt Schriften mit einander, so sieht man leicht, dafs die Deutsche d Abfassung der Lateinischen zum Grunde lag; denn auf freie Wei ist der Inhalt jener mit Zusätzen ins Lateinische übertragen, u diese erweisen den Ortwin, wenn er Stellen aus Virgil, Juver und Sallust hinzusetzt und sogar an die Stelle eines Alttestamer lichen Ausspruchs einschiebt (s. Riederer S. 45 f.). Das Latei sche Werk enthält daher 4 Bücher, während das Deutsche nur 3 zäh Es beginnt mit einer Schilderung der Sitten und Lebensweis Festgebräuche und Irrthümer der Juden, im ersten Buche dur 35 Kap., und bietet im zweiten in gleich vielen Kapiteln eine Di putation über den Christlichen Glauben zwischen einem Juden u Christen, im dritten eine ähnliche Disputation über die unbefleck Jungfrauschaft der Maria in 17 Kap., und im vierten eine über d Dreieinigkeit Gottes, die Sacramente und andere Christliche Gla bensartikel in 83 Kapiteln. In dem Deutschen Werke enthält d erste Buch nur 27, das zweite 20 und das dritte 26 Kap.; let teres hat die Ueberschrift: *in welichem von dem Cristen vnd de Juden von Maria junkfrawschafft vnd der heyligen dryfeltigke disputirt wird.*

Im Jahre 1510 erschien nun diefs dritte Buch, welches haup sächlich von Maria handelte, umgearbeitet unter folgendem Tite *Ayn schoyn vnd suberlich Tractat von der edeln reyne vnd u befleckte Junckfrawschafft Marie der hymelsche Konigyn dur mich Victor von Carben vur Zyden eyn Juede vnd Rabi d juedische Schrifft vnd nu von cristlicher Ordnung ein arm unwerdiger Priester, geendet vnd gedruckt in Cöllen in den Jor unsers Herren tusent vünff hundert vnd zehen.* (In der *Bibliot Salthenii.* Regiom. 1751. p. 51. Ob eine Ausg. vom Jahre 151 Argent. 4., bei Wolf IV. 817., von dem Deutschen Werke zu ve stehen sey, und ob eine solche vorhanden, mufs ich unentschi den lassen.) Davon erschien eine Uebersetzung ins Lateinisch unter dem Titel: *Propugnaculum fidei christiane Victoris d Carben primum iudei Rabi et legisperiti. nunc christiani sacer*

e. instar dyalogi christianum et iudeum disputatores introens. in quo quod Jesus nazarenus verus Messias verus Deus omo totiusque humani generis salvator sit: quodque eiusdem benedicta mater Maria omnium fidelium auxiliatrix. virgo culata et perpetua permanserit: ex lege et prophetis lucuer ostenditur et comprobatur. Cunctis diebus quibus nunc o: expecto donec veniat immutatio mea. Job decimo quarto ulo. Ein Bild der Maria in Holzschnitt. Nicht, wie Wolf, n Zahlen häufiger Irrthümer sich zu Schulden kommen läfst, IV. p. 568. berichtet, 171 Blätter, sondern 18, nicht mit eigeschriebenen Zahl 1518, sondern 1514, wie es Panzer, er dasselbe Exemplar vor sich hatte, verbessert. Ohne Druckd Jahr, in 4. Wahrscheinlicher ist das Jahr 1514, da es dann von Victor selbst, oder wenigstens auf seinen Betrieb überworden wäre; denn dafs er 1515 den 2. Febr. nach Joseph heims *Biblioth. Coloniensis*, 92 Jahr alt, gestorben (also geb. , wird auch durch Pfefferkorns 1516 erschienene Vergungsschrift bestätigt, in deren Dedication an Hermann, schof von Cöln, er sagt, dafs Victor vor Kurzem zu Cöln ben sey. Eben so wahrscheinlich ist auch der Druck zu weil seine früheren Schriften dort erschienen waren. Das besteht in dialogischer Form aus 14 Kapiteln, in welchen hrist fragt und der Jude antwortet; in Kap. 4. 6. 7. 13. giebt seine eigene Meinung. S. Wolf l. c. p. 569 sqq.

Zu erwähnen ist endlich noch ein wenig veränderter Abdruck rsten Buches des *opus aureum*, zu Paris 1511. 4., unter Titel: *De vita et moribus iudaeorum Victoris de Carben udaei nunc Chisti* (statt *Christi*) *miseratione Christiani li-*

Ueber dem Titel ein Holzschnitt, worauf Gott der Vater reifacher Krone unter einem Baldachin sitzt, unter ihm der zigte Sohn und auf dessen Haupte eine Taube, die Vorhänge ldachins öffnen zwei Juden. Auf der Kehrseite beginnt die tion an den Cölnischen Erzbischof Philipp und endet mit Worten: *Coloniae ex edibus nostris sexto Idus Februarias. a nativitate domini nostri Jesu Christi.* 1509. Auf dem latte von Neuem die Ueberschrift des Titels und in 35 Kap. erk selbst. Am Schlusse: *Libellus de vita et moribus Jum domino Victore nunc sacerdote Christiano olim Judaeo ius operis Finis. Parisiis ex officina Henrici Stephani Domini* 1511. *Ultima Aprilis.* Der Herausgeber war Jas Faber, der es zugleich mit Ricoldi *libellus contra Mahumeticam* drucken liefs, so dafs beide Werke immer rtlaufenden Blattzahlen verbunden erscheinen. Ricoldi's umfafst Blatt 1 — 62, Carbens 63 — 86. Eine Veränderu machen, sah sich der Herausgeber im 34. Kap. genöthigt, die Disputation des Cölner *opus aureum* in den folgenden

Büchern nicht mit aufnahm, so dafs man in der Fabersch
Ausgabe folgende Worte des *opus aureum* nicht findet: *Antequ
nunc ad propositum intentum accedam, quod quidem est consc
bere disputationem quandam sub duabus personis, hinc quid
Christiani, ab altera autem parte Judaei: non possum n
commemorare, quibus laudibus* etc. Es beginnt der l
riser Text sogleich mit den Worten: *Hinc non possum non co
memorare* etc. Wolf giebt nun zwar II. p. 1082. eine Cöl
Ausgabe von 1509 in 8. an, jedoch ohne zu sagen, dafs er
gesehen habe, oder dafs er irgendwo Etwas darüber gefunden. Wa
scheinlich ist aber aus Obigem, dafs eine frühere Ausgabe die
ersten Buches unter dem Titel: *de vita et moribus* etc., nicht v
handen war.

Gleichermafsen *scheint mir* eine Ausgabe des *opus aure*
vom Jahre 1504. 4., welche Reimann (*Catalog. bibliothecae s*
Part. I. p. 374.) angiebt, bedenklich, sie ist vielleicht nur
einem Druckfehler bei Reimann entstanden; denn er würde d
nach die Ausgabe vom Jahre 1509 nicht kennen, wie aus
Worten: *duae prostant editiones, Coloniensis haec nostra et
risiensis altera*, hervorgeht. Ueberdiefs müfste sie obigem Deutsc
Werke vorangegangen seyn, was nach dem Gesagten nicht wa
scheinlich ist, und nach Wolfs Angabe könnte der Cölner Dr
vom Jahre 1509 nur ein wörtlicher, auch in den *Orten* übere
stimmender Abdruck seyn, weil er die von Reimann citir
Worte überall treu und auf demselben Blatte und Orte in sei
Ausgabe von 1509 wiederfand. Dafs aber jenes Deutsche
Riederer gesehene Werk nicht in oder vor dem Jahre 1
erschienen sey, sondern vielmehr 1508, läfst sich recht gut erweis
Denn der Vf. bezeichnet darin den Cölnischen Erzbischof Herm
mehrmals als einen verstorbenen; dessen Tod fiel aber in
Herbst des Jahres 1508, und die Dedication des Lateinischen
Ortwin besorgten *opus aureum* an den neuen (*electo*) Erzbisc
Philipp ist vom VI. *Idus Februarias* 1509, worin er ihm zu
nem neuen Amte Glück wünscht; das Deutsche Werk ist an
Pfalzgrafen und Churfürsten Ludwig Pacificus gerich
welcher seinem Vater 1508 in der genannten Würde folgte,
war ursprünglich zu Ehren des Vaters bearbeitet, der jedoch, w
rend Victor es abfafste, starb.

Höchst wahrscheinlich ist es, dafs der erst im 50. Jahre
taufte Rabbi nicht des Lateinischen kundig war, und dafs mithin we
das *opus aureum*, noch auch das *propugnaculum* von ihm herrühr
Gewifs ist das erstere Werk von Ortwin; denn es giebt überall
mir aus andern Schriften Ortwins bekannte Schreibweise zu erk
nen; ob aber das *propugnaculum* ihm ebenfalls angehöre, kann
nicht entscheiden, weil ich es nicht aus eigner Anschauung ken

Herr Consistorialrath und Prof. der Theol. D. Middeldorpf in Breslau.

— Consistorial- und Schulrath, Pastor D. Mohnike in Stralsund.

— Prof. D. Neumann in München.

— Diaconus M. Pescheck in Zittau.

— Prediger Pischon in Burg bei Magdeburg.

— Prof. der Theol. D. Rettberg in Göttingen.

— Pfarrer Röhrich in Fürdenheim bei Strafsburg.

— Prof. D. Rosenmüller in Leipzig. †.

— Prof. und Rector M. Rost in Leipzig. †.

— Prof. der Theol. D. Royaards in Utrecht.

— Consistorialrath und Prof. der Theol. D. Schulz in Breslau.

— Prof. D. Schulze in Gotha.

— Privatdocent D. Schreiter in Kiel.

— Prof. M. Seyffarth in Leipzig.

— Prof. der Theol. D. Stickel in Jena.

— Domherr und Prof. der Theol. D. Tittmann in Leipzig. †.

— Prof. D. Uhlemann in Berlin.

— Prof. D. Veesenmeyer in Ulm. †.

— Consistorialrath und Prof. D. Wachler in Breslau.

— D. Adolph Wagner in Leipzig. †.

— Pfarrer Weise in Wansleben bei Halle.

— Hofrath und Prof. D. Wendt in Göttingen. †.

Leipzig, gedruckt bei W. Haack.

Mitarbeiter an den 6 ersten Bänden dieser Zeitschrift.

Herr Consistorialdirector und Prof. der Theol. D. Augusti zu Bonn.

— Consistorialrath, Pastor und Inspector D. Böhme in Luckau bei Altenburg.

— Superintendent M. Bräunig in Zwickau.

— Diaconus Brauer in Ziegenhain bei Marburg.

— Oberconsistorialrath und Generalsuperintendent D. Bretschneider in Gotha.

— Professor der Theol. D. Credner in Giefsen.

— Bibliotheksecretair D. Förstemann in Halle.

— Bibliothekar D. Gfrörer in Stuttgart.

— Oberconsistorialrath und Oberhofprediger D. Grüneisen in Stuttgart.

— Licentiat der Theol. Hasse in Greifswald.

— Prorector M. Heinichen in Annaberg.

— Kirchenrath und Prof. der Theol. D. Hoffmann in Jena.

— Professor der Theol. D. Hundeshagen in Bern.

— Professor der Rechte D. Jacobson in Königsberg.

— Consistorialrath und Prof. der Theol. D. Kaiser in Erlangen.

— Schulinspector und Pfarrer Keller zu Diez im Nassauischen.

— Licentiat der Theol. D. Kierkegaard in Kopenhagen.

— Prof. der Theol. D. Kist in Leiden.

— Prof. D. Lange in Jena.

— Prof. D. Mafsmann in München.

— Kirchen- und Schulrath, Director D. Matthiä in Altenburg. †.